Das Kant-Friesisc... Problem ...

Theodor Elsenhans

Das Kant-Friesische Problem

Habilitationsschrift

einer

hohen philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

zur

Erlangung der venia legendi

vorgelegt

von

Dr. Theodor Elsenhans

Heidelberg
Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning
1902

1

Inhalt.

Einleitung.

An die Thatsache, dass die deutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte durch die Stellungnahme zu Kant beherrscht ist, liesse sich die Vermutung knüpfen, dass die philosophische Forschung der Gegenwart nunmehr in der Durcharbeitung und etwaigen Erneuerung früherer Systeme fortfahren und den Schritt von Kant zu den nachkantischen Systemen thun werde. Steht dieser Vermutung die überragende Bedeutung Kants und der Umstand entgegen, dass die moderne Naturwissenschaft die erkenntnistheoretische Position Kants jeder Art von Dogmatismus gegenüber verstärkt hat, so lässt sie sich doch für diejenigen Systeme aufrecht erhalten, welche nähere Berührungspunkte mit der Philosophie der Gegenwart aufweisen.

In besonderem Masse trifft dies für das philosophische System von Jakob Friedrich Fries zu. Die „anthropologische“ Wendung, welche Fries der Kantischen Vernunftkritik gegeben hat, berührt sich in vielen Punkten mit derjenigen Richtung der Gegenwart, welche die gesamte Erkenntnistheorie auf die Psychologie gründen und von ihr abhängig machen will. Dem Gegensatz zwischen Psychologismus und Neukantianismus in der gegenwärtigen Philosophie entspricht der Gegensatz zwischen der „Neuen Kritik der Vernunft“ von Fries und der Kantischen Vernunftkritik, so wie sie von der Mehrzahl der Ausleger aufgefasst wird. Eine Erörterung und erneute Prüfung der Friesischen Philosophie kann deshalb dazu beitragen, die an den genannten Gegensatz sich knüpfenden Probleme ihrer Lösung näher zu bringen. Ausserdem wird die Frage, wie in Fries' Geiste, der jedenfalls selbst sich für einen echten Kantianer hielt,

die Gedankenwelt Kants sich wiederspiegelte, nicht ohne Bedeutung sein für die Interpretation Kants und für die Stellung zu Kant. Ist insbesondere, wie Kuno Fischer sagt [1]), die durch Fries angeregte Frage, ob die Vernunftkritik metaphysisch oder anthropologisch sein solle, „ein echtes, in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie seit Kant unvermeidliches Problem", so bedarf die erneute Prüfung dieser Frage in einem Zeitalter, dessen Philosophie sich überwiegend immer noch an Kants Vernunftkritik orientiert, keiner besonderen Rechtfertigung.

Damit ist auch das „Kant-Friesische Problem" im engeren Sinne angedeutet, auf dessen Erörterung sich die folgenden Ausführungen zunächst beschränken werden.

Kant weist die apriorischen Bestandteile unserer Erkenntnis als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nach, ohne die Frage, auf welchem Wege wir zum Bewusstsein dieser apriorischen Erkenntnisse gelangen, zum Gegenstand einer besonderen Erörterung zu machen. Fries macht diese Frage zum Hauptgegenstand seiner kritischen Untersuchung und giebt darauf die Antwort: wir werden uns dieser apriorischen Erkenntnisse auf keinem anderen Wege bewusst, als auf dem „empirischen der inneren Selbstbeobachtung".

Das Problem liegt nun darin, dass nach der Friesischen Auffassung die „reinen Erkenntnisse a priori" empirisch festgestellt werden sollen, dass das a priori a posteriori erkannt werden soll.

Bei genauerer Betrachtung lassen sich drei Seiten des Problems unterscheiden. Es handelt sich I. um einen Gegensatz des wissenschaftlichen Verfahrens: transcendentale und psychologische Methode; II. um einen Gegensatz der psychischen Vorgänge, der Erkenntnisse selbst und der die Art ihrer Feststellung vermittelnden psychischen Erscheinungen: „unmittelbare" und „mittelbare" Erkenntnis nach Fries' Ausdrucksweise [2]); III. um einen Gegensatz der erkenntnistheo-

1) K. Fischer, Die beiden kantischen Schulen in Jena. 1862, S. 20.

2) Neue Kritik der Vernunft, 2. Aufl. 1828—31, I. Band, S. 29 (künftig abgekürzt citiert: N. Kr. I^2, 29).

retischen Prinzipien: subjektive Begründung und objektive Giltigkeit.

Wir behandeln daher das Problem zuerst nach seiner methodologischen, sodann nach seiner psychologischen und endlich nach seiner erkenntnistheoretischen Seite.

Dieser systematischen Untersuchung schicken wir einen Ueberblick über die Geschichte und Litteratur des Problems voraus, welcher, ohne den Anspruch auf unbedingte Vollständigkeit zu erheben, zugleich dazu dienen soll, dasselbe nach seinen verschiedenen Seiten zu beleuchten und dadurch die prinzipielle Erörterung vorzubereiten.

Hinter dem Gegensatze zwischen Empirismus und Apriorismus, den manche Anhänger Kants in einem Gegensatz zwischen Fries und Kant wiederfinden, steht der grosse Gegensatz zwischen Relativismus und Absolutismus. Das Kant-Friesische Problem hängt in seinen Wurzeln zusammen mit dem umfassenderen Probleme, welches die moderne Entwicklung der Wissenschaft in dem scheinbar unversöhnlichen Widerstreit zwischen der empirisch-entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung und der unbedingten Giltigkeit der Ideale der Philosophie unserer Zeit zu lösen aufgiebt.

I. Zur Geschichte und Litteratur des Problems.

So wichtig die Stellung ist, welche Fries als Ausleger Kants und durch seine prinzipielle Bedeutung für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie einnimmt, so kann er selbst doch nicht als Denker ersten Ranges bezeichnet werden. Ist sein System auch einheitlicher als es z. B. Windelband [1]) erscheint, der es aus einem „Leibniz'schen Rumpf", einem „Kant-Jakobi'schen Kopf" und einem „kriticistischen Schwanz" zusammengesetzt sein lässt, so fehlt ihm doch der grosse einheitliche Zug, der den Philosophen grossen Stils eigen ist. Die Grössen der Philosophie haben sich daher wenig oder wenigstens nicht eingehend mit ihm auseinandergesetzt. Damit hängt es zusammen, dass eine Uebersicht über die Litteratur des Kant-Fries'schen Problems teilweise auch auf solche Philosophen zurückgreifen wird, welche in der Geschichte der Philosophie nicht in erster Linie genannt werden.

A. Gegner der Friesischen Auffassung.

Unter den Gegnern der Fries'schen Methode, welche sich eingehender mit ihm beschäftigt haben, ist zuerst Ulrici [2]) zu nennen, der in einer Kontroverse mit Fries' Schüler Grapengiesser die Streitpunkte ausführlich erörtert. Er hält Fries entgegen, die empirische Selbsterkenntnis könne unmöglich das wahre Prinzip und Fundament der Philosophie sein. Durch sie sei nur ein empiristischer Dogmatismus mög-

1) Geschichte der Philosophie. 1892, S. 452.

2) H. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie. I. Teil. 1845, S. 377—395.

lich, der auf der unbegründeten Voraussetzung ruhe, dass, was ich in meinem Bewusstsein und meiner Vernunft beobachte, vom menschlichen Bewusstsein und menschlicher Vernunft überhaupt gelte.

Gründlicher ist die kritische Auseinandersetzung mit Fries, zu welcher die beginnende Kantbewegung auffordern musste. Kuno Fischer eröffnet die Reihe mit seiner das Kant-Friesische Problem kurz aber mit besonderer Klarheit hervorhebenden Rede über die „beiden kantischen Schulen in Jena“ [1]). Er hält zwar die Behauptung einer psychologisch-empirischen Entdeckung des a priori für verfehlt, verkennt jedoch nicht, dass die anthropologische Auffassung der Kritik nahe liegt und in die Entwicklung der Kantischen Philosophie gehört und bezeichnet es als Fries' grosses, geschichtlich denkwürdiges Verdienst, dass er diese Auffassung mit grosser philosophischer Begabung geltend machte. Ungünstiger urteilt O. Liebmann [2]), der zu dem Ergebnis kommt, der Versuch von Fries, die Kantische Philosophie an diesem unangreifbaren Punkte zu korrigieren, sei keineswegs eine Verbesserung des Kant'schen Systems, sondern „ein Rückfall in den Locke'schen Empirismus“, gegen dessen Physiologie des Verstandes und daraus entstehenden Rückfall in den alten Dogmatismus sich Kant schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft wende. Die eigentliche Tendenz der Kantischen Kritik für eine psychologische zu halten, sei das ärgste Missverständnis, das ihr widerfahren könne. Auch Fries gehört nach Liebmann zu den Epigonen, deren Betrachtung nur zu der Folgerung führt: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden“. Nicht minder scharf weist H. Cohen die psychologische Auffassung der Kantischen Erkenntniskritik zurück. Er meint mit demselben Rechte wie die transcendentale Untersuchung könnte man auch das ganze Gebiet der Naturwissenschaften in die Psychologie mitaufnehmen, denn alle

---

1) K. Fischer, Die beiden kantischen Schulen in Jena, Rede zum Antritt des Prorektorats den 1. Februar 1862.

2) Dr. Otto Liebmann, Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Stuttgart 1865, S. 140–156.

äussere Erfahrung sei am letzten Ende eine innerliche; und die Erforschung der gesetzmässigen Ordnung der Erscheinungen sei sonach eine Korrektur der innern Erfahrung. Aber wenn irgendwo, so sei hier die Kantische Mahnung am Platze, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht verrücken solle [1]).

B. Anhänger der Friesischen Auffassung.

Diesen Beispielen, der die Friesische Interpretation der Kant'schen Methode ablehnenden Philosophen, lassen sich Vertreter der entgegengesetzten Entwicklungslinie gegenüberstellen, welche sich dem Standpunkt der anthropologischen Auffassung der Vernunftkritik mehr oder weniger annähern oder wenigstens eine ähnliche empirische Begründung der Erkenntnistheorie fordern.

1. Wir erwähnen zuerst die beiden grossen Denker, welche sich einerseits durch ihre Wertschätzung der Erfahrung der Fries'schen Methode näherten, andererseits durch ihre Metaphysik und andere kritische Bedenken sich von ihm getrennt wussten.

Schopenhauer [2]) wendet sich mit Entschiedenheit gegen die „auch von Kant wiederholte" Voraussetzung, dass die Quelle oder das Fundament der metaphysischen Erkenntnis in blossen Begriffen liegen müsse. Aus Begriffen lasse sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Apodiktische Gewissheit allerdings, meint Schopenhauer, kann einer Erkenntnis nur ihr Ursprung a priori geben; aber dieser beschränkt sich auf das bloss Formelle der Erfahrung überhaupt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann, so muss auch sie empirische Erkenntnisquellen haben. Es ist daher eine petitio principii Kants, welche sich § 1 der Prolegomena am deutlichsten findet, dass Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Ja selbst

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. II. Auflage. 1885, S. 294.

2) Schopenhauer's Werke. Ausgabe v. Grisebach II, 209 ff. I, 546 f.

die Apriorität eines Teils der menschlichen Erkenntnis muss von der Metaphysik als eine gegebene Thatsache aufgefasst werden, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schliesst. Auch ist es nicht etwa die äussere Erfahrung allein, welche die Erkenntnisquelle der Metaphysik bildet, sondern ebensowohl die innere. Ja ihr Eigentümlichstes besteht gerade darin, dass sie die äussere Erfahrung mit der inneren in Verbindung setzt, und diese zum Schlüssel jener macht [1]).

So nahe sich aber hier Schopenhauer mit der Friesischen Methode zu berühren scheint, so schroff weist er die Gemeinschaft mit Fries selbst ab. Dass die von ihm vertretene empirische Methode der Metaphysik nicht völlig identisch mit der Friesischen ist, dafür giebt uns schon die Bemerkung einen Fingerzeig, dass als das empirische Fundament der Metaphysik nicht etwa die einzelnen besonderen Erfahrungen zu betrachten seien, sondern nur die Erfahrung überhaupt [2]). Schopenhauer spricht sich aber auch gelegentlich gegen die Friesische Philosophie selbst aus. Er rechnet Fries zu denen, durch welche „Kants hohe Lehre für die Schulen herabgezogen und verdorben wurde [3])". In „Fries' ganzer Weisheit", dass unsere Erfahrungserkenntnis eine nur „empirische", nicht eine „transcendentale" sei, findet er nichts als die „auf der Oberfläche liegende" Bemerkung des Sextus Empiricus über die Willkürlichkeit der Fundamentalsätze [4]) wieder. Der für Fries' Methode bezeichnende Satz: „Aus der Theorie der Vernunft wird abgeleitet, was für ursprüngliche Erkenntnis wir haben müssen", veranlasst ihn zu einer Bemerkung über Friesens gänzliche Verkehrtheit, Verworrenheit, Mangel an philosophischer Besonnenheit [5]). Wir

---

1) a. a. O. II, S. 210 f.

2) a. a. O. II, S. 210 f.

3) a. a. O. V, S. 355, vgl. Neue Paraligomena. Ausg. v. Grisebach S. 361. „Das deutsche Publikum hat eine Neigung zum Geistlosen: darum hat es die Herren Fries, Hegel, Krug, Herbart, Salat etc. etc. fleissig gelesen: aber mich unberührt gelassen."

4) Nachlass „Zu Fries" III, 175 f., vergl. dagegen Fries, Metaphysik 154 f.

5) a. a. O. S. 174.

sehen, Schopenhauers Begründung der metaphysischen Erkenntnis auf die Erfahrung deckt sich nicht mit der anthropologischen Methode der Vernunftkritik, wie sie von Fries vertreten wird [1]). Obwohl Schopenhauer der Psychologie eine grosse Bedeutung für die Metaphysik zuerkennt [2]), sieht er in der Friesischen Art der Anwendung derselben auf die Vernunftkritik eine Annäherung an den Skepticismus und lehnt die Methode der Friesischen „Neuen Kritik der Vernunft" in der Hauptsache ab.

Auch Herbart betont zwar mit Fries die Notwendigkeit einer psychologischen Untersuchung der Formen der Erfahrung, aber er stellt neben dieselbe als gleich notwendig die metaphysische Untersuchung derselben. In Betreff der Kantischen Vernunftkritik macht er die Bemerkung, man könne einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie? oder eine ganze Metaphysik? Einerseits laufe sie am Faden der Vermögen fort, die zum Erkennen nötig erachtet werden: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft. Andererseits enthalte sie der Reihe nach die vier Wissenschaften: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie. „Da ihn (Kant) der richtige Begriff des Seins dergestalt ausserhalb der Schule gestellt hatte, dass sie für ihn nur noch ein Objekt der Betrachtung blieb: so sah er in ihr ein psychologisches Phänomen. Aber er sah mit den Augen der empirischen Psychologie [3])". Fries erkannte dies. Er sah richtig, dass die Kritik der Erkenntnisse zur Psychologie gehört [4]).

Aber in zwei Punkten ist nach Herbart die Friesische Erkenntniskritik unrichtig.

Erstens ist gerade die empirisch-psychologische Grundlage der Lehre Kants, an welcher sich Fries festklammerte,

---

1) Es ist daher nicht richtig, wenn J. B. Meyer, Kants Psychologie 1870, S. 22 ff. Schopenhauer und Beneke in ihrem Verhältnis zur Fries'schen Interpretation Kants in eine Linie stellt.

2) Parerga und Paralip. V, 27.

3) „Allgemeine Metaphysik", Herbarts Sämtliche Werke hsg. von Hartenstein III, 118 f.

4) a. a. O. III, S. 258, 244.

ihrem Inhalte nach verfehlt [1]), und Fries hat daher seine Methode auf eine unhaltbare Psychologie, besonders auf eine falsche Spaltung der Seelenvermögen gegründet [1]). Das Verdienst allerdings ist ihm zuzubilligen, dass er in einer sogenannten philosophischen Anthropologie alles das Schwankende zusammengestellt hat, worauf Kant als auf gutem Grunde festen Fuss fassen wollte, und dass er dadurch die Prüfung erleichtert [3]).

Zweitens hat Fries nach Herbart darin Unrecht, dass er meint, durch Psychologie für Metaphysik Ersatz zu finden und zu leisten, während doch die Erfahrungsformen nicht bloss psychologisch, sondern auch metaphysisch untersucht werden müssen. Beide Untersuchungen müssen nebeneinander hergehen, dürfen aber nicht miteinander vermengt werden. „Es sind zwei ganz verschiedene Aufgaben, die eine, wie die Formen der Erfahrung entstehen, und was sie im gemeinen Gebrauche des Lebens bedeuten; die andere, welche Giltigkeit sie dann behalten, wann über die Erfahrung im strengen Denken geurteilt, oder welche neue Bestimmungen sie empfangen und aufnehmen müssen, wann das Denken sich zum Erkennen und das Erkennen sich zur bleibenden Ueberzeugung ausbildet.“ [4]) So lange die metaphysische Forschung nicht die psychologische neben sich sieht, verkennt sie ihre Gegenstände [4]). Will aber die psychologische Untersuchung wie

---

1) a. a. O. III, S. 348.

2) Psychologie als Wissenschaft, Werke V, 251 ff. Allgemeine Metaphysik III, 253 ff. Man ist versucht, die harten Urteile, welche Herbart gelegentlich über Fries fällt, nicht bloss auf sachliche, sondern auch auf persönliche Gegensätze zurückzuführen, die durch mehrfache Konkurrenz beider — so schon bei der Berufung von Fries nach Heidelberg — genährt werden konnten.

3) Lehrb. zur Psychologie 256. Herbart fährt hier fort: „und wer in den Darstellungen des H. Fries noch nicht sehen kann, wie in den ersten Voraussetzungen Wahres und Falsches gemischt, und wie selbst das Wahre als roher Stoff unausgearbeitet daliegt, der wird sich schwerlich je darauf besinnen. Mir ist es wahrscheinlich, dass, wenn Kant, mit aller rüstigen Kraft des Denkens, noch lebte, Niemand besser, als Herr Fries ihn zu einer Revision seines Systems würde vermögen können“.

4) a. a. O. III, S. 259.

bei Fries die Notwendigkeit unserer Erkenntnisse nach einem rein erfahrungsmässigen Kriterium ohne metaphysische Begründung beurteilen, will sie metaphysische Probleme durch Selbstbeobachtung auflösen, so ist das, meint Herbart, gerade so thöricht, als wenn demjenigen, der seine Schulden nicht bezahlen kann, der Rat erteilt würde, er solle sich vor den Spiegel stellen und darin sein Angesicht betrachten [1]). Ausserdem bedarf die Psychologie selbst der allgemeinen Metaphysik zur Unterstützung. „Herr Prof. Fries hat daher", fügt Herbart hinzu, „das Hinterste nach vorn gewendet, indem er der Metaphysik seine Anthropologie voranschickt" [2]).

2. Gehen wir von diesen mit Fries auf dem Boden der Erfahrung stehenden, aber in methodologischer Hinsicht teilweise von ihm abweichenden Philosophen zu den ihm näherstehenden Denkern über, so wird in der Regel F. H. Jakobi in erster Linie genannt. Die hiebei häufig, z. B. auch von Ulrici [3]) vertretene Anschauung, dass Fries eine durchgreifende Vermittlung Kants und Jakobis mit bewusster Absicht erstrebt habe, lässt sich jedoch bei näherer Nachforschung nicht halten. Wenn Fries auch aus Jakobis Schriften und besonders aus seinen philosophischen Romanen manche Anregung empfing, wenn er auch in der Hervorhebung des Glaubens und des Gefühls mit ihm zusammentrifft, so ist er sich doch bewusst, unabhängig von Jakobi seine eigenen Wege gegangen zu sein. Er sagt selbst darüber: „Mein Verhältnis zu Jakobi ist von den meisten Darstellern der Geschichte der Philosophie ganz falsch gefasst worden. Mit seiner Philosophie, wenn von einer solchen zu sprechen ist, habe ich mich früher gar nicht befasst, denn sein Spinoza hat für mich gar keine Bedeutung; nur die Klarheit seiner Rede gegen Mendelssohn's demonstrative Methode musste ich anerkennen; in seinem Streit gegen Kant meinte ich Jakobis Fehler sogleich einzusehen. So erhielt er auf die Ausbildung meiner philosophischen Ansichten gar keinen Einfluss. Als er mich aber nachher in Heidelberg wiederholt besuchte und mit mir über Phi-

1) a. a. O. S. 255.
2) Psych. als Wiss. 256.
3) Grundprinzip I, 377.

losophie verhandelte, lernte ich erst seine ausserordentlich klare Auffassung fremder Ansichten und die scharfe Beziehung derselben auf die höchsten Zwecke der Philosophie einsehen und wurde dadurch geneigt, gern für ihn zu sprechen. In der Hauptsache konnte ich mich aber doch nie mit ihm vereinigen, weil es mir durchaus nicht gelang, ihm Kants transcendentalen Idealismus verständlich zu machen [1])." Fries lobt zwar Jakobis Apell an den Glauben und seine Bekämpfung des Vorurteils, dass alle philosophische Wahrheit durch Beweise zu begründen sei [2]), aber er tadelt neben der Ueberspannung der Freiheitsidee [3]) besonders das Missverständnis seiner Lehre von der Deduktion der Ideen. Wenn Jakobi von der Friesischen Deduktion der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung ableitet, dass jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht sei, das ebensogut ein Hirngespinst sein könne, so fühlt darin Fries das Innerste seiner eigenen Lehre hart von ihm angegriffen [4]). Endlich muss ihm Fries die allzu unbestimmte Sprache, das Schwankende im Gebrauch der anthropologischen Grundbegriffe vorwerfen, durch welche der wissenschaftliche Wert seiner Ausführungen herabgemindert werde; er gebe überhaupt keine Antwort auf die Frage, was ihm denn eigentlich wissenschaftliche Philosophie sein solle [5]). Aus dem allem geht hervor, dass Ulricis Behauptung, Fries habe mit bewusster Absicht eine durchgreifende Vermittlung Kants und Jakobis erstrebt, nicht richtig ist, und dass dementsprechend das Verhältnis Jakobis zu der Friesischen Methode ein anderes ist, als er annimmt, wenn auch Jakobi selbst die „neue Kritik

1) Nach handschriftl. Aufzeichnungen, bei Henke, J. F. Fries, Leipzig 1867, S. 107. Vergl. auch Grapengiesser, Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Jena 1882. Selbst Fries' Lehre vom Gefühl ist nach seiner eigenen Bemerkung a. a. O. „von Jakobi ganz unabhängig entwickelt worden".

2) N. Kr. I², 13. 338. Von deutscher Art und Kunst 1812: „Jakobis Gabe und seine Fehler" S. 38 ff.

3) N. Kr. II², 265.

4) Von deutscher Art und Kunst S. 13 ff.

5) a. a. O. S. 41. 43.

der Vernunft" gelegentlich günstig beurteilt und „vortrefflich findet" [1]).

Unter den übrigen Fries nahestehenden Denkern können wir Fries' Schüler im engeren Sinn, wie E. F. Apelt, J. M. Schleiden, Schlömilch, J. H. Th. Schmid [2]), de Wette, welche die anthropologische Methode des Meisters zum Teil auf andere Gebiete des Wissens angewendet haben, hier übergehen. Aus dem Kreise der selbständigeren Vertreter seiner methodologischen Richtung verdient besonders hervorgehoben zu werden F. E. Beneke, der die psychologische Methode in konsequenter Weise fortbildete und weiter ausdehnte. Er stimmt Fries darin bei, dass Kant seine Erkenntnisse a priori aus der Erfahrung, aus innerer Wahrnehmung gewinnt. Wahre Philosophie aus blossen Begriffen sei nun einmal für die menschliche Vernunft unmöglich. Der ganzen kritischen Philosophie liege eine tiefe, nur nicht ganz klare Beobachtung des menschlichen Geistes zu Grunde [3]). Er kritisiert aber scharf die Friesische „Deduktion", welche bei dem Versuche, durch angeblich spekulativ gewonnene abstrakte Begriffe die Erkenntniskräfte zu ordnen und einzuteilen, in Widersprüche und Irrungen gerate. In der Kunstlehre, der Staatslehre etc. gebe es zwar Einteilungen nach Prinzipien, welche von der (gerade in ihnen behandelten) Erfahrung unabhängig seien, indem wir nämlich alles Gegebene in Bezug auf die Grundthätigkeiten des menschlichen Geistes betrachten, durch welche ihre Bildung so oder anders notwendig wird. Wo es sich aber um diese Thätigkeiten selbst (als höchste Prinzipien aller Theorie) handelt, da können wir nichts thun, als aufmerksam beobachten, und die in Beobachtung und Abstraktion als die höchsten erkannten Grundanschauungen durch treffende und umfassende Beispiele und durch scharfe Bestimmung der Grenzlinien zu dem höchsten Grade der Deutlichkeit steigern [4]).

---

1) Brief an Fries vom 29. Juli 1808, bei Henke a. a. O. S. 314.

2) Vergl. Abhandlungen der Fries'schen Schule von Schleiden, Apelt, Schlömilch, Schmid, 1847 ff.

3) Friedrich Eduard Beneke, Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft. Jena 1820, S. 104. 213 ff.

4) a. a. O. S. 162 ff.

Dementsprechend wird auch das induktive Verfahren von Beneke[1]) höher gewertet, als von Fries. Die anthropologische oder psychologische Auffassung der Vernunftkritik, welche Fries begründete, hat daher eigentlich erst in Beneke ihren völlig konsequenten Vertreter gefunden.

Eine ähnliche Stellung zu unserer Frage, jedoch verbunden mit einer sowohl von Beneke als von Fries abweichenden Auffassung der Methode Kants nimmt Jürgen Bona Meyer[2]) ein. Auch er ist der Ansicht, Kants Auffinden des Apriorischen sei nichts anderes als eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und seine transcendentale Deduktion eine ebenfalls der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse. Aber er hält es für unrichtig, wenn Fries behauptet, Kant habe diese psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt. Kant hat allerdings die Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft von der Aufgabe der Vernunftkritik abgewiesen. Aber er meint damit nur die innere Erfahrung in einem beschränkten Sinne, nämlich die durch Induktion gewonnene innere Erfahrung. Es ist dabei zu berücksichtigen, dass Kants Begriff der Erfahrung nicht eindeutig ist. Für gewöhnlich ist ihm Erfahrung allerdings das gemeinsame Produkt der von aussen erregten Sinnesempfindung und des Verstandes, der diesen Sinnenstoff von innen bearbeitet. Nicht selten aber denkt er, wenn er von Erfahrung redet, mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Produktes. Erfahrung bedeutet ihm dann so viel wie Wahrnehmung äusserer Erscheinungen der Körper oder innerer Zustände der Seelen, oder auch so viel, wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltliche Erkenntnis. Nur die Ableitung der apriorischen Begriffe aus dieser letzteren Erfahrung lehnte Kant ab. In der That ist auch die Selbstbesinnung, die uns zur Entdeckung des Apriorischen führt, anders beschaffen als die Selbstbeobachtung, die uns zur Auffindung anderer Elemente und Gesetze unseres Seelenlebens führt. Dass jene

1) a. a. O. S. 111 f.

2) J. B. Meyer, Kants Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. Bonn 1869; J. B. Meyer, Kants Psychologie. Berlin 1870.

durch wissenschaftliche Analyse und Reflexion geleitete Selbstbesinnung der Weg ist, auf welchem er selbst zum Apriori gelangt sein wollte, ist in seinen Schriften klar ausgesprochen. Nur weil er ausschliesslich die durch induktive Erfahrung gewonnene Kenntnis der Seele Psychologie nennen wollte, und die empirische von der rationalen Psychologie in unrichtiger Weise schied, hat er die psychologische Empirie so schroff von der apriorischen Erkenntnis abgewiesen. Nur vereinigt bilden beide zusammen die Psychologie als Wissenschaft und als solche die Grundlage auch der Vernunftkritik.

Hat sich J. B. Meyer im Wesentlichen auf den Fries'schen Standpunkt gestellt, jedoch unter Ablehnung seiner Interpretation Kants, so finden wir in Grapengiesser[1]) einen unbedingten Anhänger der Friesischen Methode und seiner Auffassung der Vernunftkritik. Er verteidigt Fries besonders gegen die Angriffe Ulricis, wirft ihm gänzliches Nichtverständnis der Lehren von Kant und Fries vor und giebt eine Art Kommentar zu der Friesischen Philosophie. Da deshalb eine Wiedergabe seiner Anschauungen im Wesentlichen nur eine Wiederholung der Friesischen Lehre bedeuten würde, so möge dieser Hinweis auf ihn, als auf einen der eifrigsten Verfechter der Friesischen Philosophie genügen.

C. Die neueren Monographien und Einzeluntersuchungen.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die neueren Monographien und Einzeluntersuchungen, welche unser Problem zum Gegenstand haben, so gehören hierher teils solche, welche das Verhältnis von Kant und Fries zum Ausgangspunkt nehmen, teils solche, welche das Verhältnis der transcendentalen zur psychologischen Methode oder das der Erkenntnistheorie zur Psychologie überhaupt erörtern.

1. Beginnen wir mit den ersteren, so wäre zunächst die Schrift v. Wangenheims[2]) zu erwähnen. Er giebt zu, dass nach

1) Prof. Dr. Grapengiesser, J. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Mit bes. Beziehung zu den abweichenden Ansichten des Herrn Ulrici. Jena 1882.

2) F. v. Wangenheim, Verteidigung Kants gegen Fries. Berlin 1876.

Kants Aussagen selbst die Grundlage der Vernunftkritik psychologisch sei, er schliesst sich aber in seiner Begriffsbestimmung der Psychologie an J. B. Meyer an und meint, K. Fischer, Liebmann, Herder, Schopenhauer, Beneke setzen psychologisch = zur Wahrnehmungserkenntnis gehörig und glauben nun, weil Kant mit Nachdruck die Erfahrung im Sinne der Wahrnehmungserkenntnis von der Vernunftkritik zurückweist, er habe die Psychologie, die innere Erfahrungsseelenlehre überhaupt ausgeschlossen[1]). Er kommt daher zu dem Ergebnis, die Ergänzung Kants durch Fries ruhe auf sehr schwachen Füssen. Die Ansicht, die Kritik der reinen Vernunft habe eine psychologische, anthropologische Grundlage, liefere keine neue Wahrheit, sei vielmehr durchaus Kantisch, die Behauptung aber, dass die Kritik der reinen Vernunft zur empirischen Psychologie, zur Wahrnehmungserkenntnis gehören solle, sei zwar neu und unkantisch, aber auch grundfalsch.

Auch Strasosky[2]) stellt sich in der methodologischen Frage in der Hauptsache auf den Standpunkt J. B. Meyers, wobei er nur die Uebereinstimmung der Fries'schen Methode mit derjenigen Kants noch stärker betont. In Beziehung auf die psychologische Natur seiner Untersuchung vertrete Kant ganz denselben Standpunkt wie Fries. Strasosky übt sodann aber eine scharfe Kritik an der Friesischen Theorie der Vernunft und besonders an der Lehre von der Deduktion, deren Elemente zum grössten Teil leere Begriffe seien, aus denen sich nichts deduzieren lasse. Eine formale Apperzeption in Fries' Sinne, eine Grundvorstellung der Einheit, welche die Erfüllung ihrer Form fordert, gebe es nicht[3]). An eine Ableitung der Kategorien und Ideen aus noch höheren Prinzipien, welche Fries bei Kant vermisse, habe Kant gar nicht gedacht, zu diesem Zwecke müsste sich ja Fries über alle Anschauung und über alles Denken erheben. Seine Deduktion

---

1) a. a. O. S. 57.

2) H. Strasosky, J. F. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Eine Antikritik 1891.

3) a. a. O. S. 73.

könne nur als Beweis dienen gegen die Möglichkeit einer solchen Deduktion der obersten einfachsten Begriffe. Obwohl daher Strasosky Fries darin Recht giebt, dass wir allein auf dem Wege eigener Selbstbeobachtung die Grundelemente unserer Vernunft kennen lernen, erscheint ihm doch der Unterschied der Kantischen und Friesischen Philosophie im Ganzen fast bedeutender als die Gleichheit[1]).

2. Unter denjenigen neuern Einzeluntersuchungen, welche das Verhältnis der transcendentalen zur psychologischen Methode oder das der Erkenntnistheorie zur Psychologie überhaupt erörtern, ist in erster Linie die Abhandlung von Windelband[2]) über „Kritische oder genetische Methode?" zu nennen. Er geht davon aus, dass sich alle Unterscheidungen des wissenschaftlichen Beweisverfahrens schliesslich auf den Gegensatz von deduktiver und induktiver Methode reduzieren. Beide Methoden bedürfen gewisser Voraussetzungen. Jene setzt das Besondere, diese das Allgemeine schon voraus. Das Allgemeine nun, ohne welches keine Induktion möglich ist, besteht immer in ganz allgemeinen Voraussetzungen über die Zusammengehörigkeit der Vorstellungsinhalte, in den Axiomen, welche jedem normalen Denken als selbstverständlich gelten. Die Geltung der Axiome, nicht bloss dieser, sondern auch der ethischen und ästhetischen ist das Problem der Philosophie. Die unmittelbare Evidenz dieser Axiome lässt sich nur auf zwei Wegen aufweisen, denen der Unterschied zwischen der kritischen und der genetischen Auffassungsweise der Philosophie entspricht. Für die genetische Methode sind die Axiome thatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind; für die kritische Methode sind sie — ganz gleichgiltig wie weit ihre thatsächliche Anerkennung reicht — Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, dass das Denken den Zweck wahr zu sein in allge-

1) a. a. O. S. 3.

2) Windelband, Präludien 1884. „Kritische oder genetische Methode?" S. 247 ff.

mein anzuerkennender Weise erfüllen will[1]). In der Gründung der erkenntnistheoretischen Axiome auf diese teleologische Notwendigkeit liegt die Eigentümlichkeit der kritischen Methode Kants im Gegensatz zu jeder blossen Wirklichkeitserklärung. Dem gegenüber erscheint nach Windelband jeder Versuch des Psychologismus als vergeblich, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet.

Windelbands Abhandlung führt unmittelbar auf den Kernpunkt unseres Problems, dessen endgiltige Erörterung wir dem letzten Abschnitt unserer Ausführungen vorbehalten müssen. Für unseren geschichtlichen Ueberblick über die Bearbeitungen unseres Problems ist sie bedeutsam durch die klare Beleuchtung, in welcher die prinzipielle Bedeutung beider Methoden hier erscheint.

Windelband nimmt mit Entschiedenheit Stellung auf der Seite der kritischen Methode, die für ihn die Methode Kants ist. Einen vermittelnden Standpunkt mit Annäherung an die psychologische Lösung des Problems finden wir bei einem andern Forscher, der vom Arbeitsgebiet der Psychologie her unserer Frage eine eingehende Untersuchung widmet. Nach C. Stumpf[2]) kann weder die Erkenntnistheorie die Psychologie, noch diese jene entbehren. Die Anwendung der Kategorien auf die einzelnen Gegenstände, die Klarlegung des Ursprungs der Raum- und Zeitvorstellungen, ganz besonders aber der Verhältnisvorstellungen sei nur mit Hilfe der Psychologie möglich. Auch Kant wollte in dem „Apriori" über den psychologischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen etwas aussprechen, nämlich dass sie als apriorische Begriffe nicht analysierbar und nicht durch die Sinne als Empfindungsinhalte gegeben seien[3]). Die Psychologie sei nun einmal nicht zu vermeiden. Die Vernachlässigung der Psychologie sei daher nicht, wie man es vielfach hingestellt habe, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenheit, sondern ein

1) a. a. O. S. 257.

2) Karl Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie. Abhandl. d. philos.-hist. Kl. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. XIX. Bd. S. 465—516.

3) a. a. O. S. 493.

Grundschaden des Kantischen Philosophierens. Dagegen sei es die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die allgemeinsten und unmittelbar einleuchtenden Erkenntnisse festzustellen und zu charakterisieren und die wissenschaftlichen Annahmen hinsichtlich der Aussenwelt zu rechtfertigen. Psychologie und Erkenntnistheorie haben also wohlunterschiedene Komplexe von Aufgaben und bedürfen gegenseitiger Unterstützung. An die Stelle des Gegensatzes zwischen Psychologismus und Kriticismus müsse ein Zusammenarbeiten der Psychologen und Erkenntnistheoretiker treten.

Hatte sich Stumpf in erster Linie eine Abgrenzung der Wissenschaftsgebiete der Psychologie und der Erkenntnistheorie zum Ziele gesetzt, so beschäftigen sich die Arbeiten von H. Leser[1]) hauptsächlich mit dem Verhältnis der Methoden. Der Unterschied zwischen Kant nnd Fries wird von ihm stark betont. Das sogenannte Transcendentale und somit das „Transcendental-Apriori“ sei keine Thatsache, die als solche empirisch festgestellt werden könne, sondern die Zusammenfassung einer methodisch-logischen Einsicht resp. eines diese Einsicht gebenden Beweisverfahrens. Der Versuch einer empirischen Begründung dieses a priori sei eben so thöricht wie der, eine auf sprachlich fremdem Boden gefundene vermeintliche Urkunde mit den Mitteln der deutschen Sprache zu verstehen, und, weil das nicht gelingt, die Sache für Unsinn erklären zu wollen. Fries' Ausdeutung der reflexiven Selbstbeobachtung könne daher die transcendentale Beweisführung nicht ersetzen. Im Sinne des Wissens um eine Thatsache könne das Apriori allerdings a posteriori erkannt werden. Das quid juris dieser Thatsache lasse sich aber nur durch die transcendentale Methode begründen, die ihrem Wesen nach teleologisch sei und auf der allgemeinen Voraussetzung ruhe, dass es eine allgemeine überindividuelle Ver-

1) H. Leser, Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants und ihr Verhältnis zur Methode von Fries. Dissertation. 1900; H. Leser, Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt. 1901. Die andere Schrift von Leser: „Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie“ ist mir leider nicht mehr zugänglich geworden.

nunft gebe und somit Allgemeingiltigkeit im Denken. Das transcendentale Prinzip müsse daher erweitert und vertieft werden durch die kulturphilosophische Betrachtung des gesamten Geisteslebens der Menschheit.

Von einem ähnlichen, ebenfalls an R. Eucken sich anschliessenden Standpunkt aus, widmet M. F. Scheler[1]) dem Verhältnis der Methoden, der transcendentalen und der psychologischen, eine ausführliche Untersuchung. Er giebt innerhalb gewisser Grenzen der psychologischen gegen die transcendentale Methode Recht, hält aber im Grunde beide Methoden für unzulänglich. Die transcendentale Methode vermag sich der Wirklichkeit ihrer Objekte nicht zu versichern. Alle Erkenntnisprinzipien theoretischer und praktischer Natur, die völlig abgesehen von aller psychischen und historischen Thatsächlichkeit lediglich „gelten wollen“, gehen mit dem scheinbaren Gewinn, sich hierdurch ausserhalb der kritischen Kompetenz von Psychologie und Geschichte begeben zu haben, der ratio ihres Daseins verlustig, welche nur in einer thatkräftigen, realen Einwirkung auf den thatsächlichen Erkenntnisprozess einerseits, den wirklichen sittlichen Lebenskreis von Menschen andererseits bestehen kann. Dieser Berührungsfurcht der transcendentalen Methode vor den realen psychischen Bedingungen der Erkenntnis gegenüber dringt die psychologische Methode mit Recht darauf, dass die Wirklichkeit aller dieser Prinzipien nachgewiesen werden müsse, sofern dieselben nicht logische Luftgebilde sein wollen. Das πρῶτον ψεῦδος dieser Methode liegt aber darin, dass sie in ihrem grundlegenden Begriff des psychischen Seins Dinge zusammenfasst, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung widerstreben. Die „Lebensform des Geistes“, d. h. alle Wirklichkeit, die in ihrer Form des Seins zugleich über sich selbst hinausdeutet auf ein Etwas, was sie selbst nicht ist und damit ein Recht, eine Giltigkeit zu einer untrennbaren Einheit verbindet, kann

1) Max F. Scheler, Die transcendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. 1900.

als ein Entwicklungsprodukt psychischer Thatsachen nicht begriffen werden. Der transcendentalen und der psychologischen Methode wird daher eine neue, diese beiden prinzipiell einigende Methode, die „noologische“ gegenübergestellt, welche in die geistigen Lebensformen der Völker nach ihrer geschichtlichen Eigenart mit den ihnen immanenten Idealen und Normen, nicht losgelöst von diesen, sich einlebt, um sie zu verstehen.

In dieser neuesten Bearbeitung unseres Problems haben wir also zugleich einen Versuch, die beiden Methoden in einer höheren zu vereinigen.

Nach diesem Ueberblick über die Geschichte und Litteratur des Problems, welcher zugleich den Zweck hatte, die Hauptgesichtspunkte des Für und Wider in Bezug auf unsere Frage in Kürze hervortreten zu lassen, gehen wir zur systematischen Erörterung unseres Problems über. Ist auch dieser historische Ueberblick über die Behandlung einer speziellen Frage durch verschiedene Denker eine Bestätigung dafür, dass die Geschichte der Philosophie im Wesentlichen eine Geschichte der Probleme und der Methoden ihrer Lösung ist, so wird er dazu beitragen können, die Bearbeitung des Problems bis zu dem Punkte zu führen, welcher mit den Mitteln der Gegenwart erreichbar ist.

II. Das Problem nach seiner methodologischen Seite.

A. Die Methode der Friesischen Vernunftkritik.

1. Philosophische Anthropologie und empirische Psychologie.

Nach Fries hat Kant zwar mit einer unübertrefflichen Deutlichkeit, Ordnung und Ausführlichkeit die Kritik der Vernunft bearbeitet, aber er machte den grossen Fehler, dass er die transcendentale Erkenntnis für eine Art der Erkenntnis a priori hielt und ihre empirische psychologische Natur verkannte. Zwischen der Behauptung des Empirismus nach Locke,

dass alle unsere Erkenntnisse durch sinnlichen Eindruck, durch Empfindung bewirkt, und der Behauptung des Rationalismus nach Leibniz, dass die notwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft durch angeborene Ideen gegeben wurden, sucht Kant — so fährt Fries weiter fort — dadurch zu vermitteln, dass er den Unterschied macht: unsere Erkenntnis fängt der Zeit nach freilich immer mit sinnlicher Wahrnehmung an und wird folglich durch Empfindung eingeleitet, aber sie entspringt doch in unserem Geiste nicht insgesamt aus der Empfindung, sondern die notwendigen Wahrheiten liegen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schon aller Empfindung zu Grunde. Diese von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse nennt er Erkenntnisse a priori und weist im Einzelnen ihr Vorhandensein in unserer Vernunft nach. Fragt man aber in Rücksicht dieser Erkenntnisse nach einer Theorie, geht man über die blosse Thatsache hinaus und fragt, wie kommt unsere Vernunft zu diesen Kategorien, so giebt Kant nur die Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserem Geiste. Wir können noch hinzusetzen: angeborene Ideen sind es aber nicht, denn in der That fängt alles unser Erkennen nur mit Sinnesanschauung und Empfindung an. Was sind sie aber dann sonst und wodurch erhalten wir sie? Kant musste die Antwort auf diese Frage schuldig bleiben, denn er verkannte den Weg, auf welchem er selbst zu diesen Erkenntnissen gelangt war. Unsere Erkenntnis ist als Erkenntnis immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft und muss als solche untersucht werden. Was aber in der Vernunft ist, kann nur durch Selbsterkenntnis, durch Kenntnis der inneren Natur des Geistes, durch Anthropologie ermittelt werden. Wer genau vergleicht, wird daher bemerken, dass Kant mit seiner transcendentalen Erkenntnis eigentlich die psychologische oder besser anthropologische Erkenntnis meinte, wodurch wir einsehen, welche Erkenntnisse a priori unsere Vernunft besitzt, und wie sie in ihr entspringen [1]). Kants ganze Betrachtungsweise ist also richtig verstanden nur von psychisch anthropologischer Natur [2]).

1) N. K. I², 300 f. 32. 29.
2) N. Kr. I², XVII.

Nur auf diesem Wege einer erfahrungsmässigen anthropologischen Untersuchung kann die Philosophie mit ihren apriorischen Wahrheiten zu völliger Evidenz gelangen [1]. Die „Vorbereitungswissenschaft“ und die „Grundwissenschaft“ [2] aller Philosophie ist demnach die philosophische Anthropologie.

Diese „philosophische Anthropologie“ ist nun aber nicht identisch mit der gewöhnlich so genannten empirischen Psychologie. Fries vermeidet auch den Namen „Psychologie“, da das Wort Psyche, Seele in der Philosophie für das metaphysische, beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes in Anspruch genommen sei und daher Voraussetzungen einschliesse, auf die vorläufig keine Rücksicht genommen werden dürfe. Er will sich auf eine Naturlehre des menschlichen Geistes beschränken, so wie sich diese durch innere Erfahrung erhalten lässt, und er nennt diese „innere Erfahrungsseelenlehre“, welche in ihrer Forschungsmethode auf die äussere Erfahrung, auf die Beschaffenheit des organisierten Körpers keinerlei Rücksicht nehmen darf, „psychische Anthropologie“. Aber auch von dieser Wissenschaft will Fries die Aufgabe seiner Kritik der Vernunft noch unterschieden wissen. „Erfahrungsseelenlehre ist eine innere Experimentalphysik, die für sich immer fragmentarisch bleibt, mit dieser wollen wir uns nicht begnügen, sondern wir wollen uns zu einer Theorie des inneren Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unsere Idee ist ein Analogon dessen für die innere geistige Natur, was wir jetzt für die äussere Physik Naturphilosophie nennen. Diesen Teil der psychischen Anthropologie wollen wir philosophische Anthropologie nennen“ [3]. Ihre Aufgabe ist nicht etwa eine Geschichte der Vernunft, wie sie sich im Kinde zum Erwachsenen, zum Greise entwickelt, wie sie mit Wachen und Schlafen erscheint, wie sie nach Mann und Weib, nach Konstitution, Volk und Race sich nüanciert, oder wie sie in körperlichen

---

1) N. Kr. II², 199.
2) Metaphysik 42. Psychische Anthropologie 4.
3) N. Kr. I², 36.

und Geisteskrankheiten verletzt und zerstört wird, sondern „eine Beschreibung der Vernunft, um zu einer Theorie derselben zu gelangen, wie sie in gesunden Exemplaren überhaupt der innern Beobachtung eines jeden vor Augen liegt“ [1]). Damit dient die philosophische Anthropologie dem wahren Bedürfnis aller Spekulation. „Denn wer das Wesen der Philosophie nur ein wenig versteht, der sieht ein: wir schaffen keine Welt, und machen keine Natur mit unserer Spekulation, sondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht des göttlichen und irdischen der Welt in unserem Geiste erfolgt. Es kommt also alles darauf an, das Wesen unseres Geistes so weit zu erforschen, als nötig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden, und dadurch einzusehen, ob wir Philosophie besitzen, und welche sich notwendiger Weise in uns findet“ [2]).

2. Induktion und Deduktion bei Fries.

Welcher Art ist nun aber genauer betrachtet, das wissenschaftliche Verfahren, die Methode dieser philosophischen Anthropologie? Nach der gewöhnlichen Auffassung, welche davon ausgeht, dass Fries die Vernunftkritik in empirische Psychologie verwandelt habe, ist seine Methode diejenige der Erfahrungswissenschaft überhaupt: die Induktion. Von dieser Annahme aus richten unter seinen Kritikern, z. B. Ulrici [3]) und Liebmann [4]), ihre Angriffe gegen die „anthropologische Kritik der Vernunft“. Ulrici hält ihm entgegen, die Induktion gewähre nur dann Gewissheit, wenn der Schluss von den Thatsachen auf die allgemeinen Gesetze ein richtiger Schluss und ausserdem die weiteren Folgerungen vom Gefühl innerer Notwendigkeit getragen seien. Liebmann hält den Versuch für absurd, die Apriorität jener notwendigen Erkenntnisformen aus einer Betrachtung des erkennenden

---

1) N. Kr. I², 37.
2) N. Kr. I², 32.
3) H. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie I, 1845. S. 377—395.
4) O. Liebmann, Kant und die Epigonen. 1865, S. 140—156.

Subjektes durch Induktion nachzuweisen, da dieses Subjekt selbst samt seinem unzertrennlichen Korrelate, dem Objekt, ohne Voraussetzung von Raum, Zeit und Kategorien, nicht nur nicht empfinden, vorstellen, erkennen könnte, sondern überhaupt nichts wäre. Die philosophische Anthropologie gleiche hier jemandem, der durch Zusammenzählung aller Bäume das Dasein des Waldes nachweisen wolle, sie sehe im Anfang ihres Unternehmens den Wald vor Bäumen nicht. Auf dem Wege der empirischen Induktion könne man immer nur zu einer komparativen Allgemeinheit und einer relativen Notwendigkeit kommen. Empirische Induktion selbst aber sei, so wie ihr Objekt, nur ermöglicht durch die absolute Notwendigkeit und Allgemeinheit, die Apriorität jener obersten Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kategorien [1]).

Es war notwendig, diese Aeusserungen vollständig anzuführen, um zu zeigen, dass die darin enthaltene Kritik hinfällig ist, da Fries die Ansicht seiner Kritiker über die Unzulänglichkeit der Induktion für die Hauptaufgabe der Vernunftkritik völlig teilt. Dieser in der Stellungnahme zu Fries gewöhnlich übersehene Punkt ist für unser Problem wichtig genug, um etwas näher darauf einzugehen.

So wenig die „philosophische Anthropologie“ als Grundwissenschaft der Philosophie bei Fries identisch ist mit der empirischen Psychologie, so wenig ist die Induktion identisch mit der Methode der „Neuen Kritik der Vernunft“ überhaupt. Allerdings wird es als Aufgabe der Induktion bezeichnet, die allgemeinen Gesetze des Geisteslebens, nach denen sich alle Anlagen derselben entwickeln, aus den besonderen psychisch-anthropologischen Untersuchungen herauszuheben und so festzustellen [2]). Die Untersuchung der philosophischen Anthropologie soll nach Fries auf dem Standpunkt der empirischen Psychologie oder der inneren Selbstbetrachtung unter Vermeidung aller idealen metaphysischen Voraussetzungen be-

---

1) a. a. O. S. 149.

2) N. Kr. I², 49.

ginnen, soll jedoch bei dem nur beschreibenden Standpunkt der Erfahrungsseelenlehre nicht stehen bleiben, sondern die auf diesem Wege gewonnene „reine Thatsache“ nur als Grund brauchen, „von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten heuristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unseres inneren Lebens, und somit zu einer physikalischen Theorie dieses Lebens rein nach seinen geistigen Verhältnissen zu erheben [1])“.

Werden hier die Schranken des induktiven Verfahrens nur angedeutet, so spricht sich hierüber an anderen Stellen Fries mit völliger Entschiedenheit aus.

Diese Unzulänglichkeit der „induktorischen“ Methode besteht nach Fries einerseits in der Beschränkung des Gebietes, auf welches sie anwendbar ist, andererseits in der Unselbständigkeit der Induktion selbst. Die Induktion dient nur den Erfahrungswissenschaften, um empirische Naturgesetze zu erforschen [2]). Hier geht sie von Beobachtungen aus und sucht aus diesen nach Wahrscheinlichkeiten allgemeine Regeln zu bestimmen, von denen die Gesetzmässigkeit dieser Erfahrungen abhängt [3]). Wahrhaft aufzuklären über unsere philosophischen Erkenntnisse vermag sie uns nicht; dazu ist nur die kritisch-spekulative Methode im Stande [4]).

Ausserdem ist es falsch, die Methode der Induktion für eine selbständige, unabhängige Methode zu halten [5]). Für sich allein führt sie nur zur Wahrscheinlichkeit, nicht zur Gewissheit [6]). Sie bedarf der leitenden Maximen, welche nicht selbst wieder aus der Erfahrung geschöpft, sondern durch die philosophische und mathematische Erkenntnis a priori bestimmt werden. Durch sie erst werden die untauglichen empirischen Induktionen in „rationelle Induktionen“ verwandelt. Alle Induktionen werden also nur durch vorausgesetzte notwendige

1) N. Kr. I², 41.
2) Metaph. 184.
3) Metaph. 158.
4) Metaph. 184.
5) Metaph. 185.
6) N. Kr. I², 390 ff.

Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik giltig[1]). Die Möglichkeit der induktorischen Methoden setzt daher selbst schon die rein vernünftige Erkenntnis in Philosophie und Mathematik voraus[2]).

Diese allgemeinen Gesetze der reinen Philosophie und reinen Mathematik selbst erhalten ihre Begründung durch eine andere Methode, durch die Deduktion. Sie liegen zunächst ohne alle Begründung in unseren Ueberzeugungen und werden durch die Spekulation in unserem Geiste aufgefunden, indem die gewöhnliche Erkenntnis auf ihre ersten und allgemeinsten apodiktischen Anfänge zurückgeführt wird und dadurch diese allgemeinsten Prinzipien für die Deduktion vorbereitet werden[3]). Da aber kein Satz ohne Begründung angenommen werden darf, so müssen wir sie durch eine Deduktion schützen, indem wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Aus einer Theorie der Vernunft ist abzuleiten, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen[4]).

Näher wird das Wesen der Deduktion bestimmt durch ihre Abgrenzung gegenüber dem „Beweis" und der „Demon-

1) Metaph. 186 f.

2) Metaph. 190. Für Fries ist also hier gerade dasjenige grundlegende Wahrheit, was manche seiner Kritiker gegen ihn geltend machen wollen. In seinen umsichtigen Ausführungen über Induktion (vergl. auch Logik 559 ff.) erkennt er ganz klar, dass keine Ableitung von Gesetzen aus noch so vielen empirischen Einzelwahrnehmungen zur Gewissheit führt, ohne die anders woher — aus gewissen unerlässlichen Voraussetzungen unserer erkennenden Vernunft — stammenden Voraussetzungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit.

Doch muss zugegeben werden, dass das Verhältnis der Induktion zu den philosophischen Erkenntnissen bei Fries nicht ganz folgerichtig durchgeführt ist. Einerseits soll sie nur den Erfahrungswissenschaften dienen und für die philosophischen Erkenntnisse die kritische Methode vorbehalten bleiben, andrerseits ist sie ein Hilfsmittel der Spekulation in der Ermittlung der philosophischen und mathematischen Gesetze. Es spielen mehrere Begriffe der Induktion ineinander, wofür die Unterscheidung zwischen „empirischen" und „rationellen" Induktionen einen Anhaltspunkt giebt (Metaph. 186).

3) N. Kr. I², 382. 387.

4) N. Kr. I, 342 f.

stration". Der Beweis besteht aus Schlüssen. Jeder Schluss aber leitet nur ein Urteil aus anderen ab, in denen seine Wahrheit schon mit gegeben ist. Wir müssen daher zuletzt auf Grundurteile kommen, die in keinem anderen wieder enthalten sind. Diese Grundurteile selbst begründen wir in historischer und mathematischer Erkenntnis durch Demonstration, d. h. indem wir die Anschauung nachweisen, die ihnen zu Grunde liegt, in philosophischer Erkenntnis durch Deduktion. Wenn hiebei die Philosophie in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze auf innere Erfahrung sich beruft, so thut sie es nicht, um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu blossen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen[1]).

Fries bezeichnet es als einen grossen Fehler Kants, dass er diesen Unterschied zwischen Deduktion und Beweis nicht beachtete. Kant ging, nach Fries, bei dem methodischen Entwurf seiner ganzen Lehre von dem Vorurteil der Leibniz-Wolfischen Schule aus, dass jede philosophische Wahrheit durch einen Beweis begründet werden müsse. Er giebt daher für den Gebrauch der Kategorien in der Erfahrung transcendentale Beweise, er leugnet die spekulative Giltigkeit der Ideen, weil für diese keine transcendentalen Beweise möglich seien und bringt dann für die praktische Giltigkeit der Ideen seine moralischen Beweise nach. Er bedenkt dabei nicht, dass wir ja erst Prämissen unserer Schlüsse als höhere Wahrheiten haben müssen, um aus diesen die Beweise führen zu können. Es hängt hier alles von einem ersten, von Beweisen unabhängigen Besitz der höchsten Wahrheiten ab, der selbst nur durch Deduktion begründet werden kann[2]).

Diese Verwechslung zwischen Deduktion und Beweis war es auch, meint Fries, welche Kant hindern musste, zuzugeben, dass seine transcendentale Erkenntnis empirisch sei. Er hätte damit Locke und Hume vollkommen recht gegeben. Denn wenn er seine Erkenntnis a priori aus dem transcendentalen Prinzip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete

---

1) N. Kr. I², 336 ff.
2) Metaph. 449.

er sie auf dieses, liess sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntnis a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung [1]).

Es besteht also ein dreifacher Unterschied der Fries'schen von der Kant'schen Deduktion: 1. Die gesamte Deduktion fällt in das Gebiet der Anthropologie. 2. Die Deduktion erstreckt sich nicht bloss auf die Kategorien, sondern auch auf die Ideen, da diese sich zwar nach Fries ebensowenig wie die Kategorien beweisen, aber ebenso wie diese aus dem Wesen der Vernunft ableiten lassen [2]). 3. Die Deduktion wird vom Beweis streng geschieden [3]).

Die Einzelheiten der Fries'schen Deduktion kommen für unsere Frage nicht in Betracht. Es genüge der Hinweis darauf, dass Fries aus der Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit, welche er die „ursprüngliche formale Apperzeption" nennt, alle spekulativen Formen der Kategorien und Ideen ableitet [4]). Das punctum saliens für diese methodologische Seite unseres Problems ist die ausdrückliche von Fries häufig wiederholte Feststellung, dass dieses ganze Verfahren ein „blosses Geschäft der Anthropologie" sei [5]). Die ursprüngliche formale Apperzeption ist geradezu das „höchste Prinzip der Anthropologie" [6]).

Wir können daher als vorläufiges Ergebnis unserer Untersuchung feststellen, dass zwar keineswegs die Gesamtmethode der „Neuen Kritik der Vernunft" induktiv-empirischen Charakter hat, da Fries die Induktion überhaupt nicht als selbständige Methode gelten lässt und der Hauptaufgabe, der Feststellung und Ableitung der Kategorien, eine besondere Methode vorbehält, dass er sich aber bewusst ist, bei seinem ganzen

1) N. Kr. I², 29.

2) N. Kr. II², 170 ff.

3) Fries selbst sagt über sein Verhältnis zur Methode Kants: „Was Kant Deduktion nennt, hat einen ähnlichen Zweck, enthält aber ganz andere Mittel der Ausführung." N. Kr. I², 342.

4) N. Kr. II², 43 ff.

5) N. Kr. I², 343.

6) N. Kr. II², 60.

Unternehmen, insbesondere bei der von Demonstration und Beweis streng geschiedenen Deduktion der Kategorien anthropologisch-psychologisch zu verfahren.

Suchen wir nun über die Berechtigung dieser anthropologischen Auffassung der Vernunftkritik — zunächst nach ihrer methodologischen Seite — ein Urteil zu gewinnen, so ist es notwendig, zweierlei Gesichtspunkte für diese Beurteilung, welche häufig mit einander vermengt werden, streng auseinanderzuhalten.

Wir können erstens fragen: Hat Fries Recht, wenn er behauptet, Kant habe mit seiner transcendentalen Erkenntnis „eigentlich" die psychologische oder besser anthropologische Erkenntnis gemeint? Zweitens: Wie ist die anthropologische Methode des Friesischen Systems selbst zu beurteilen? Es handelt sich erstens um das Recht der Friesischen Interpretation Kants, zweitens um das Recht der Friesischen Methode selbst auf dem Boden der Erkenntniskritik.

B. Kritik der anthropologischen Vernunftkritik in ihrem Verhältnis zur Methode Kants.

Fries ist sich bewusst, mit seiner anthropologischen Begründung der Vernunftkritik sich als echten Schüler Kants zu erweisen [1]). Er ist überzeugt, dass Kant mit seiner transcendentalen Erkenntnis „eigentlich" die anthropologische meinte [2]) und sieht Kants „grossen Fehler" darin, dass er diese psychologische Natur der transcendentalen Erkenntnis verkannte. Als das Wichtigste, welches er „im Ganzen geändert habe", bezeichnet daher Fries die auf seinen Erörterungen über den Unterschied zwischen empirischer und transcendentaler Wahrheit ruhenden Lehren [3]).

Doch erscheint ihm gelegentlich auch sein System als eine „gänzliche Umarbeitung" der Kantischen Vernunftkritik.

Einzelne Anhänger der Friesischen Richtung gehen weiter. So kommt J. B. Meyer zu dem Ergebnis, dass Kant selbst

1) Er spricht dies ausdrücklich aus z. B. Metaph. 138.
2) N. Kr. I², 29.
3) N. Kr. I, XXVII.

im Grunde die psychologische Natur seiner Entdeckung des apriorischen Thatbestandes unserer Seele nicht verkannt hat[1]).

Es sind zwei verschiedene Fragen, ob Kant selbst seine Vernunftkritik als eine im Wesentlichen psychologische Untersuchung betrachtet wissen wollte, oder ob er die Psychologie zwar prinzipiell abwies, aber thatsächlich doch auf psychologischem Wege zu seiner Entdeckung gelangte.

1. Fassen wir zunächst die erste dieser Fragen ins Auge, welche von Fries selbst verneint, von anderen Vertretern seines Standpunktes, wie z. B. J. B. Meyer, aber bejaht wird, so kann die Beantwortung derselben kaum zweifelhaft sein. Zu deutlich hat Kant die Unabhängigkeit des gesamten Unternehmens der Vernunftkritik von aller Erfahrung[2]) und im Besonderen von aller empirischen Psychologie hervorgehoben. Empirische Psychologie muss aus der reinen Philosophie gänzlich verbannt sein und hat ihre Stelle, wie die eigentliche (empirische) Naturlehre, in der angewandten Philosophie[3]). Kant betont in diesem Zusammenhang ganz besonders die Notwendigkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und ihrem Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren und zu verhüten, dass sie nicht mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre thun, das liege noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauche hat, ihren eigenen Wert und Einfluss sicher bestimmen könne. Gerade die mangelnde Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, von denen die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung gewonnen werden können, ist es, welche nach Kant bisher die menschliche Vernunft niemals zur Grenzbestimmung einer besonderen Art

1) J. B. Meyer, Kants Psychologie, S. 303.
2) Kritik der r. Vernunft Ausg. v. Kehrbach S. 5.
3) Kr. d. r. V. S. 639 f.

von Erkenntnis und damit auch nicht zur nächsten Idee einer Wissenschaft der Metaphysik hat kommen lassen[1]. Aehnlich sagt Kant gegen die Vermischung der reinen Logik mit Psychologie: „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen lässt". Auch die reine Logik soll nichts aus der Psychologie schöpfen[2]. Der empirischen Seelenlehre wird überhaupt kein hoher Rang als Wissenschaft zuerkannt. Sie muss nach Kant von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft jederzeit entfernt bleiben[3].

Vollends für die Hauptaufgabe der Transcendentalphilosophie, für die transcendentale Deduktion, d. h. für die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, ist sie völlig unbrauchbar. Man kann zwar von diesen Begriffen, wie von aller Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, keine Begründung des Rechtsanspruchs (quid juris), sondern nur eine Erklärung des Besitzes (quid facti) der reinen Erkenntnis. Mit solchen Versuchen einer empirischen Deduktion der reinen Begriffe a priori kann sich daher nur derjenige beschäftigen, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat[4].

Es ist nicht zu leugnen, dass hier Kant den Gedanken einer empirisch-psychologischen Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis, einer psychologischen Bearbeitung wenigstens der quaestio facti, offen lässt. Aber einerseits wird diese Frage als eine ausserhalb der eigentlichen Aufgabe der Vernunftkritik liegende behandelt, andererseits wird an sonstigen Stellen die empirische Psychologie von den Erkenntnisquellen der Metaphysik überhaupt abgewiesen. Am

---

1) a. a. O. S. 635 f.

2) Kr. d. r. V. S. 12 f. 78 f.

3) Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. Ausg. v. Rosenkranz V, 310 f.

4) Kr. d. r. V. S. 105.

entschiedensten geschieht dies in § 1 der Prolegomena[1]), wo es heisst: „Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen."

Dementsprechend wird auch die „ganz eigentümliche Natur" der Erkenntnisse a priori betont[2]) und das Vermögen des Erkenntnisses a priori als ein „besonderer Erkenntnisquell" bezeichnet"[3]).

Es kann also kaum ein Zweifel darüber sein, dass Kant selbst seine Vernunftkritik nicht als eine psychologische oder philosophisch-anthropologische Untersuchung angesehen wissen wollte.

2. Eine andere Frage ist es, ob Kant diese strenge Scheidung der transcendentalen von der psychologischen Untersuchung thatsächlich durchführen konnte und ob nicht die Hauptaufgabe, welche er sich in der Vernunftkritik stellt, in Wirklichkeit psychologischer Natur ist.

Fries und seinen Anhängern wird mindestens so viel zugestanden werden müssen, dass Kants Kritik der Vernunft durchaus von bestimmten psychologischen Voraussetzungen ausgeht und auf der Grundlage derselben aufgebaut ist. Seine Grundeinteilung der Kritiken beruht auf der Dreiteilung der Seelenvermögen, des Denk-, Gefühls- und Begehrungsvermögens unserer Seele. Vorstellung, Anschauung, Sinnlichkeit, Verstand, Apprehension der Vorstellungen, Reproduktion derselben in der Einbildung, Rekognition derselben im Begriffe, Einheit des Bewusstseins und andere termini technici

1) Ausg. v. Rosenkranz III, 15 f.
2) Kr. d. r. V. S. 105.
3) a. a. O. S. 649.

der Kritik der reinen Vernunft sind Begriffe, welche nur in einer psychologischen Untersuchung ihre genaue und sichere Abgrenzung finden können. Und diese termini finden nicht etwa nur gelegentliche Verwendung, wie sie ohne die Verpflichtung zu jedesmaliger genauer Abgrenzung fast in jeder philosophischen Erörterung vorkommen mögen, sondern sie sind gerade in ihrer Eigenart und gegenseitigen Abgrenzung — man denke nur an „Sinnlichkeit", „Verstand", „Vernunft" — wesentliche Elemente der Beweisführung. Dass Kant sie aufnahm, ohne sie psychologisch genau zu bestimmen, hat den Widerstreit der Auslegungen seiner Vernunftkritik mitverschuldet [1]).

Wir gehen noch einen Schritt weiter und stellen die Frage: Beschränkt sich der Einfluss der Psychologie in Kants Vernunftkritik auf diesen Punkt, nämlich darauf, dass die als wesentliche Elemente derselben auftretenden Begriffe psychologischer Art sind? oder ist Fries auch darin Recht zu geben, dass diese Beweisführung selbst, insbesondere die transcendentale Deduktion [2]) der Kategorien in das Gebiet der Psychologie oder der „philosophischen Anthropologie" gehört?

Die Bejahung dieser Frage ist durch das Wesen der Deduktion, wie sie Kant versteht, zum Mindesten nahegelegt. In seinen, die transcendentale Deduktion vorbereitenden Ausführungen bezeichnet er als das eigentümliche Geschäft der Transcendentalphilosophie die „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren"; und er fügt weiter hinzu: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in dem sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Ge-

1) Für Kants Ethik hat diesen Nachweis in überzeugender Weise geliefert: A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. 1891.

2) Wir sehen hier davon ab, dass Fries (s. o.) die Deduktion vom Beweis streng geschieden wissen will und die Verwechslung beider Kant zum Vorwurf macht.

legenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von denen ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden" [1]). So wenig Kant selbst in diesem Voranschlag seiner systematischen Arbeit eine psychologische Aufgabe sah, so unzweideutig muss sie uns in der hier dargebotenen Form vom Standpunkte der Gegenwart aus als eine solche erscheinen.

Nicht anders verhält es sich mit dem Kern der ganzen Beweisführung. Das Prinzip der transcendentalen Deduktion aller Begriffe a priori besteht darin, dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. Denn indem sie den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind sie eben damit notwendig. Dieser Nachweis wird nun dadurch geführt, dass drei ursprüngliche Quellen, nämlich Fähigkeiten oder Vermögen der Seele aufgezeigt werden, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Ihren Höhepunkt erreicht die Beweisführung in der Einheit des Bewusstseins als der transcendentalen Bedingung aller Einheit des Mannigfaltigen in der Erfahrung, in der transcendentalen Apperzeption [2]).

Der Gedankengang liesse sich auch hier ohne Mühe in das System der Psychologie einordnen. Man kann als den Grundgedanken der gesamten Vernunftkritik bezeichnen: die Abhängigkeit der gesamten Erscheinungswelt von den Bedingungen und Einrichtungen unserer Vernunft. Dass aber die Untersuchung der Bedingungen und Einrichtungen unserer Vernunft, welche demnach für das kritische Unternehmen grundlegend ist, als eine psychologische Aufgabe in erster Linie erscheinen muss, wird sich kaum bestreiten lassen.

---

1) Kr. d. r. Vern. S. 86 f. vergl. dazu § 1 der transcendentalen Aesthetik, letzter Abschnitt (Kr. d. r. V. 50): „In der transcendentalen Aesthetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren" u. s. w.

2) Kr. d. r. V. S. 110 ff. Wir folgen hier der ersten Ausgabe vgl. Kuno Fischer, Gesch. der neuern Phil. 4. Aufl. 1898, S. 608 ff.

3. Aus unseren bisherigen Erwägungen geht also hervor, dass die anthropologische Auffassung der Methode der Vernunftkritik zum Mindesten naheliegt. Eine völlige Identifikation der psychologischen und der transcendentalen Methode ist damit allerdings noch nicht gegeben.

Zwei wichtige Punkte sind es, welche dieser Identifikation entgegenstehen und auf die wir daher im Folgenden noch genauer eingehen müssen.

Erstens kann jene psychologische Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst zu einer Bewusstseinsthatsache gelangen, welche ihrer Analyse nicht weiter zugänglich ist und dadurch das ganze Gebiet, welches sie beherrscht, ihrer Zuständigkeit entzieht. Denken wir dabei an Kants transcendentale Apperzeption, die er von der bloss empirischen Einheit des Selbstbewusstseins so scharf unterscheidet, so legt sich uns der Unterschied nahe zwischen derjenigen Erkenntnisart, welche uns zur Entdeckung der Erkenntnisprinzipien führt und derjenigen, welche diesen Prinzipien selbst eigen ist, zwischen dem, was Fries „mittelbare“ und dem, was er „unmittelbare Erkenntnis“ nennt.

Zweitens ist derjenige Haupteinwand gegen die psychologische Methode in der Aufsuchung und Ableitung der Erkenntnisprinzipien eingehender zu berücksichtigen, auf den sich, wie unser geschichtlicher Ueberblick zeigt, die Gegner der Friesischen Anschauung, gestützt auf Kant, beriefen: psychologische d. h. empirische Untersuchung bringe es nie zu derjenigen strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit, ohne welche eine sichere Begründung der Erkenntnis nicht möglich sei. Wir werden damit auf die Frage geführt, wie Fries bei der „subjektiven Wendung“ seiner Philosophie, wie sie die anthropologische Methode mit sich führt, zum Begriff der „objektiven Giltigkeit“ und der „Wahrheit“ gelangt, und ob seine Theorie jenem Einwand gegenüber stichhaltig ist.

Die Erörterung beider Punkte ist durch das vorhergehende schon vorbereitet und gestattet daher eine kürzere Fassung.

III. Das Problem nach seiner psychologischen Seite.

A. Die „mittelbare Erkenntnis".

Nach Fries hat der Philosoph nicht etwa durch seine Kunst Geheimnisse neuer Weisheit als Mystagog zu erzeugen, die dem unphilosophischen Blicke gänzlich unsichtbar wären; er hat seine Wahrheiten nicht zu schaffen, sondern nur die in menschlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufzuweisen; er ist kein *ποιητὴς τῆς ἀληθείας*, sondern sein Geschäft ist nur die *ἀνάμνησις* des Platon [1]).

Das Denkvermögen ist daher nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung gegebener unmittelbarer Erkenntnisse, ein Reflexionsvermögen, ein Vermögen der inneren Selbstbeobachtung der Vernunft, durch welche wir nichts Neues zu unserer Erkenntnis hinzufügen, sondern nur beobachten, was schon in unserer Vernunft unmittelbar liegt [2]). Dieses Beobachtungsvermögen ist also genau von dem zu unterscheiden, was beobachtet werden soll. Dieses letztere, die unmittelbaren Erkenntnisse, liegen zunächst dunkel in unserem Innern. Sie werden klar, indem der innere Sinn sie wahrnimmt, und sie werden deutlich, indem wir uns derselben durch die Reflexion bewusst werden [3]). Das Reflexionsvermögen ergänzt auf diese Weise die durch den inneren Sinn anfangende innere Wahrnehmung zur vollständigen Selbsterkenntnis [4]). Ueber die reine Rezeptivität, welche für Fries identisch ist mit dem „Sinn", und welche dem Tiere allein zukommt, erhebt sich der Mensch in der künstlichen Selbstbeobachtung, welche es ihm ermöglicht, durch Reflexion sein eigenes Leben zu wiederholen und dadurch zur Vorstellung „Ich" zu gelangen [5]). Indem der Wille die Aufmerksamkeit zu diesem Zwecke auf die einzelnen bestimmten Vorstellungen

1) N. Kr. II^2, 103.
2) N. Kr. I^2, 248. 320.
3) N. Kr. I^2, 320.
4) N. Kr. I^2, 236 f.
5) N. Kr. I^2, 79 f. 270 f.

hinlenkt, bedient er sich nur des den unmittelbaren Einfluss des Willens auf unsere Vorstellungen regelnden Gesetzes: „Eine Vorstellung wird dadurch in der inneren Wahrnehmung klarer, dass ich mich ihrer bewusst werden will" und des Grundgesetzes des willkürlichen Vorstellens, das eben als Association des Wollens mit dem Vorstellen nur einen besonderen Fall des allgemeinen Gesetzes der Association darstellt: „Eine klare Vorstellung wird dadurch stärker, dass es mir Zweck wird, sie vorzustellen [1])."

Das nach diesen Gesetzen wirkende Reflexionsvermögen ist nun nach Fries nichts anderes als der Verstand. Er ist das „Reflexionsvermögen überhaupt [2])". Das Instrument aber dieser Reflexion in der Selbstbeobachtung sind die logischen Formen: Begriff, Urteil, Schluss und System. Es wird daher auch das Reflexionsvermögen eingeteilt in den logischen Verstand (im engeren Sinn) als das Vermögen der Begriffe, die logische Urteilskraft als das Vermögen der Urteile und die logische Vernunft als das Vermögen der Schlüsse. Auch durch diese logischen Formen wird also die Notwendigkeit, Einheit und Verbindung, auf welche sie hinzielen, unserem Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt, so dass der Geist diese schon anderweitig unmittelbar besitzen muss, um diese mittelbare Erkenntnis möglich zu machen [3]). So ist beispielsweise das Urteil „die blosse Formel des Wiederbewusstseins einer ursprünglichen und unmittelbaren Erkenntnis".

Neben diesen logischen Formen hat jedoch das Reflexionsvermögen noch ein anderes Erkenntnismittel. Die wissenschaftliche Erkenntnis oder die Theorie vermag nämlich die menschliche Erkenntnis nie in einem geschlossenen Ganzen darzustellen. Die Wissenschaften bleiben Stückwerk, indem die empirischen, die mathematischen und die philosophischen Prinzipien unabhängig von einander gelten und nur da eine Theorie oder ein wissenschaftliches System möglich wird, wo

---

1) N. Kr. I², 268 f.
2) N. Kr. I², 239.
3) N. Kr. I², 236 f. 274. 375.

ein besonderes Gebiet der Erfahrung unter mathematischen Prinzipien steht. Der Grundgedanke der Einheit und Notwendigkeit des Ganzen kann daher nicht wissenschaftlich gefasst werden, sondern kommt uns nur durch das Wahrheitsgefühl zum Bewusstsein [1]). Unter dem „Wahrheitsgefühl" versteht Fries den unmittelbaren willkürlichen Akt des Bewusstseins im Denken, mit dem wir unmittelbar jedes Ist als Copula im Urteil aussprechen, und der einerseits von der Empfindung und dem unwillkürlich sinnlichen Bewusstsein, andrerseits von dem vermittelten Denken in Begriffserklärungen und Schlüssen zu unterscheiden ist. „In diesem Gefühl gelten [2]) dem Menschen alle ästhetischen Urteile und alle ersten Voraussetzungen, durch welche wir etwas auf philosophische Weise behaupten. Kraft eines solchen Gefühls machen sich alle Grundbestimmungen der rein vernünftigen Erkenntnis in den Beurteilungen des täglichen Lebens geltend. Jedermann setzt so die Beharrlichkeit der Substanzen, die Bewirkung der Veränderungen und die Wechselwirkung der Dinge in der Natur, die Persönlichkeit des Geistes in sittlichen, das Dasein Gottes in religiösen Beurteilungen voraus." In alledem aber bleibt das Wahrheitsgefühl

1) N. Kr. II², 26.

2) Besonders zu beachten ist hier, dass die „Giltigkeit" der ersten philosophischen Voraussetzungen „in diesem Gefühl" ruht, worauf weiter unten zurückzukommen sein wird.

Fries' Theorie des Gefühls ist übrigens psychologisch betrachtet keineswegs einwandfrei. Abgesehen von Einzelheiten, auf welche hier nicht weiter eingegangen werden kann, verrät sich eine gewisse Unsicherheit schon in dem Verhältnis des „Gefühls" überhaupt zum „Wahrheitsgefühl". In der ersten Auflage der „Neuen Kritik der V." ist § 85 (I, 341) noch überschrieben: „c) die Theorie des Gefühls", in der zweiten (I, 405): „c) die Theorie des Wahrheitsgefühls" und Fries sieht sich genötigt, aus Anlass der mancherlei Streitigkeiten über die Natur des Gefühls in der zweiten Auflage (I², 411—415) eine besondere Erörterung darüber neu anzufügen, ohne jedoch, wie die Schlussbemerkungen zeigen, zu einer völlig befriedigenden Theorie des Gefühls gelangt zu sein. Seine systematisch bedeutsame Stelle hat das Gefühl bei Fries als „Ahndung des Ewigen im Endlichen", vergl. „Wissen, Glaube und Ahndung", 1805, 173 ff.

ein „Akt der Denkkraft". Es ist nichts anderes als die „unmittelbare Selbstthätigkeit des Reflexionsvermögens", durch seine Unmittelbarkeit dem vermittelten Schliessen entgegengesetzt [1]).

B. Die „unmittelbare Erkenntnis".

Von dieser Unmittelbarkeit des Gefühls ist aber noch zu unterscheiden diejenige „unmittelbare Erkenntnis", welche den eigentlichen Gegensatz zur „mittelbaren Erkenntnis" der Reflexion bildet, nämlich die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Vernunft. Auch das Gefühl gehört zum Reflexionsvermögen, das teils vermittelst der logischen Formen, teils vermittelst des Gefühls nur das schon Vorhandene sich zum Bewusstsein bringt.

Anders die ursprüngliche Spontaneïtät der Vernunft selbst. Die unmittelbare Erkenntnis liegt verborgen in dem inneren Wesen unserer Vernunft. Durch die Vernunft als selbstthätige Erkenntniskraft kommen alle allgemeinen Gesetze, und vorzüglich die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken, in unsere Erkenntnis. In ihr liegt die Grundvorstellung alles Glaubens, von dem unsere Ueberzeugung der höchsten Realität ausgeht, wodurch wir überzeugt sind, dass in der ewigen Ordnung der Dinge das höchste Gut und sein Ideal das Gesetz des Daseins der Dinge sei, wodurch endlich uns die Ideen der Schönheit der Tugend und des Rechtes Realität erhalten. Diese unmittelbare eigene Erkenntnis der Vernunft ist aber etwas für sich „Unaussprechliches", „Dunkles", kann nicht zur Anschauung erhoben werden und kommt uns nur vermittelst der Selbstbeobachtung in der Reflexion zum Bewusstsein [2]).

---

1) N. Kr. I², 407. 415.

2) N. Kr. I², 249. 255 f. Auch diese ursprüngliche Selbstthätigkeit der Vernunft soll dann wieder (nach I², 373) in die drei Grundvermögen: Verstand, Urteilskraft, Vernunft zerfallen — eine Verdoppelung dieser Trichotomie, an welcher Beneke (Erkenntnislehre 1820, S. 162 ff.) mit Recht Kritik übt.

C. Das Verhältnis der „mittelbaren" zur „unmittelbaren Erkenntnis".

Es stehen sich also gegenüber: die mittelbare Erkenntnis, das Reflexionsvermögen oder das Vermögen der künstlichen Selbstbeobachtung, „nach Kant das Vermögen des logischen Denkens", und die unmittelbare Erkenntnis d. h. die Selbstthätigkeit der Vernunft oder das Vermögen der Einheit, Verbindung und Notwendigkeit, „nach Kant das Vermögen des transcendentalen Denkens". Dass beide nicht hinreichend geschieden wurden, dass die abstrakten Formen, welche blosses Werkzeug der Beobachtung sind, für das Wesen der Wahrheit selbst ausgegeben wurden, hat der Philosophie viel Schaden gebracht [1]).

Beide verhalten sich nämlich wie Form und Inhalt. Die Form des logischen Gedankenlaufes gehört dem Reflexionsvermögen d. h. dem denkenden Verstande, der Inhalt desselben gehört der Vernunft und besteht in den metaphysischen Erkenntnissen, deren wir uns nur durch Denken, also mit Hilfe der logischen Formen bewusst werden [2]). Die ganze Einteilung der Friesischen „Neuen Kritik der Vernunft" ist auf dieser Unterscheidung aufgebaut und sein ganzes System ist nur von hier aus verständlich. Nach dem das Ganze vorbereitenden ersten Buch der „Neuen Kritik der Vernunft" folgt im zweiten Buch die Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seiner Form nach und im dritten die Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seinem Gehalte nach d. h. die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis.

Die ganze Unterscheidung dient nun aber — und damit kommen wir auf den wichtigsten Punkt dieser Gedankenreihe — Fries zugleich dazu, die höchsten Wahrheiten, die Einheit und Notwendigkeit des Denkens selbst gegen alle Anfechtung sicher zu stellen. Dies geschieht, indem alle Möglichkeiten empirischer Unvollkommenheit ausschliesslich in das Reflexionsvermögen verlegt werden. Für die un-

1) N. Kr. I, 311 ff.
2) N. Kr. I, 237.

mittelbare Selbstthätigkeit der Vernunft, welche als Grundform in jeder Erkenntniskraft die nämliche sein muss, giebt es keine Grade, durch welche eine Erkenntniskraft oder ein Verstand sich von dem andern unterscheiden würde, „edler oder unedler", „dummer oder gescheiter" wäre; auch keine Grade der Wahrscheinlichkeit, welche vielmehr nur Sache der Reflexion sind und endlich keinen Irrtum[1]). Aller Unterschied des Irrtums und der Wahrheit ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht unmittelbare Sache der Erkenntnis. Weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntnis, welche der Deduktion zu Grunde liegt, kann irren. Irrtum wird nur möglich, indem der Wille sich nach den ihm fremden Gesetzen der Erkenntnis zu richten sucht. Er fällt daher nur dem willkürlich reflektierenden Verstande zur Last[2]).

Am deutlichsten wird dieser Unterschied der irrtumslosen unmittelbaren von der dem Irrtum ausgesetzten mittelbaren Erkenntnis auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie, wo Fries in den folgenden, für seinen ganzen Standpunkt bezeichnenden Ausführungen die volle Konsequenz aus seiner Anschauung zieht: „Wir können sagen: es liegt in unserer Vernunft, durch zwei Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntnis der Grösse, Entfernung und verhältnismässigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe, nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begrenzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Grenze zu messen vermag. Wer nur einigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besässe in der unmittelbaren dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse, wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion" [3]).

1) N. Kr. I, 373. 392. 403. 266.

2) Nr. Kr. I², 403. 266.

3) N. Kr. I, 189 f.

D. Kritik.

An diese vollste Ausprägung des Friesischen Standpunktes lässt sich am besten die Kritik dieser psychologischen Grundlage für die von Fries gegebene Lösung unseres Problems anknüpfen.

Wir gehen auf die einzelnen psychologischen Bedenken, zu welchen die zu Grunde liegende Psychologie Anlass giebt, auf die uneingeschränkte Verwendung der „künstlichen Selbstbeobachtung [1])", auf die Bezeichnung und Verwendung des „Wahrheitsgefühls" als „Akt der Denkkraft" und anderes nicht näher ein. Auch die vielumstrittene Frage des „Unbewussten" im Leben der Seele, in welcher sich Fries teilweise an Leibniz anschliesst, mag dahingestellt bleiben. Dass aber jene verborgene, für sich unaussprechliche, irrtumslose Spontaneïtät der Vernunft eine mit dem psychologischen Thatbestand nicht vereinbare Abstraktion ist, bedarf keines weiteren Nachweises. Sie widerspricht schon der Notwendigkeit der Entwicklung jeder individuellen Vernunft, welche die Möglichkeit des Irrtums nicht aus-, sondern einschliesst [2]). Durch die schroffe Gegenüberstellung beider Erkenntnisarten wird ausserdem die ganze Organisation des menschlichen Erkennens geradezu verdoppelt, da beide philosophische Erkenntnisse liefern. Fries hat daher Unrecht, Kant vorzuwerfen, er habe in seiner Lehre von der transcendentalen Apperzeption die Selbstthätigkeit der Erkenntniskraft mit der willkürlichen Reflexion verwechselt. Die Kantische Synthesis sei nichts als ein Akt des Reflexionsvermögens, eine Wiederholung, deren Original er nicht kenne [3]). Was Fries mit seiner Verdoppelung

1) Ich muss hier auf meine Schrift über „Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie" 1897 verweisen.

2) Wie unnatürlich die Folgerungen sind, zu welchen diese Anschauung führt, das zeigt unter anderem das Beispiel der optischen Täuschung, nach welcher die Mondscheibe am Horizont grösser als hoch am Himmel erscheint. Täuschung soll ich dies nach Fries vorzüglich deshalb nennen, „weil meine unmittelbare Anschauung, die ich durch Messung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht grösser zeigt als das andere". N. Kr. II², 67.

3) N. Kr. II, 66.

des Erkenntnisvermögens erreichen will, das erreicht Kant mit einheitlicheren Mitteln durch das „Original“, von dem auch Fries' „unmittelbare Vernunft“ stammt, durch das „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein“ der transcendentalen Apperzeption.

IV. Das Problem nach seiner erkenntnistheoretischen Seite.

Unsere methodologische Untersuchung, die Untersuchung des Verhältnisses der transcendentalen und der psychologischen Methode im Anschluss an Fries' „anthropologische Kritik der Vernunft“ hat zu dem vorläufigen Ergebnis geführt, dass Fries' Versuch wohlbegründet ist, die transcendentale Beweisführung als ein im Wesentlichen psychologisches Verfahren hinzustellen.

Die psychologische Grundlage jedoch, auf welcher er seine anthropologische Kritik aufbaut, hat sich uns an dem für die Methodenfrage wichtigsten Punkte, in der Unterscheidung der „mittelbaren“ und der „unmittelbaren Erkenntnis“ als unhaltbar erwiesen. Hätte sie sich aus dem psychologischen Thatbestand rechtfertigen lassen, so wäre damit der Haupteinwand gegen die Anwendung der psychologischen Methode auf die Vernunftkritik, nämlich, dass sie es zu keiner unbedingten Allgemeinheit und Notwendigkeit bringe, hinfällig geworden. Denn eben jene in jeder menschlichen Vernunft gleich vorhandene „unmittelbare Erkenntnis“ hatte er mit allen diesen Merkmalen ausgestattet. Seine Gegner haben Unrecht, wenn sie ohne Berücksichtigung dieses Umstandes seine psychologische Methode als unzulänglich erweisen wollen.

Mit der Verwerfung dieser Zweiteilung in „mittelbare“ und „unmittelbare“ Erkenntnis kehrt aber allerdings auch jener Einwurf mit verdoppelter Stärke zurück. Wir werden damit auf den schwächsten Punkt der rein psychologischen Methode der Erkenntniskritik geführt. Der erkenntnistheoretischen Hauptfrage der zuverlässigen Begründung

der Erkenntnisprinzipien, der objektiven Giltigkeit des Erkennens gegenüber scheint sie zu versagen. Sie scheint wohl der Aufgabe einer Auffindung der reinen Begriffe a priori, der quaestio facti gewachsen zu sein, aber für die Aufgabe einer unbedingten Rechtfertigung derselben, für die quaestio juris nicht auszureichen.

Wir folgen auch hier derjenigen Erörterung des Problems, welche sich aus Fries' Stellung zu demselben, besonders aus seinem hier vor allem in Betracht kommenden Wahrheitsbegriff ergiebt.

A. Der Subjektivismus der Fries'schen Philosophie.

Die anthropologische Wendung, welche Fries der Vernunftkritik gegeben hat, brachte es mit sich, dass seine ganze Erkenntnistheorie einen subjektiven Charakter erhielt. Er ist sich dessen völlig bewusst. Er sieht es als seine Aufgabe an, die gewöhnliche, nur objektive Art, die Erkenntnisse zu betrachten, zu verlassen und sich auf die subjektive, anthropologische zu beschränken; jene andere Betrachtungsweise werde uns nachher von selbst zufallen.

Gewöhnlich betrachten wir, so begründet er vorläufig seinen subjektiven Standpunkt, unsere Erkenntnis nur durch ihren Gegenstand und nennen sie z. B. wahr, wenn sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt. Dies sei aber nicht das richtige Verhältnis für eine sichere Beobachtung. Denn wenn ich meine Erkenntnis sicher will kennen lernen, so müsse ich nur subjektiv erst die Erkenntnis selbst beobachten. Der Gegenstand möge ausser mir oder in mir sein, die Erkenntnis sei immer in mir, und so müsse ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urteilen könne, wie es mit dem Gegenstande steht, der ihr entspricht[1]).

Jede Begründung unserer Erkenntnis durch Anschauung, Demonstration, Deduktion ist daher nach Fries subjektiver Art. Das einzige objektive Begründungsmittel unserer Erkenntnis ist der Beweis[2]). Dieser aber führt zuletzt auf

1) N. Kr. I², 39 ff.

2) N. Kr. I², 352 ff. Vergl. den oben ausgeführten Unterschied zwischen Deduktion und Beweis bei Fries.

Grundurteile zurück, die ihrerseits wieder nur subjektiv begründbar sind.

B. Fries' Wahrheitsbegriff.

Dem entspricht nun auch der Wahrheitsbegriff, welchen Fries seiner ganzen Erkenntnistheorie zu Grunde legt. Er unterscheidet zwischen der „transcendentalen" und der „empirischen" Wahrheit und identifiziert diese Unterscheidung mit der objektiven und subjektiven Begründung unserer Erkenntnis. Transcendentale Wahrheit oder Wahrheit der Vernunft ist diejenige, welche nach Uebereinstimmung mit dem Gegenstande fragt. Empirische Wahrheit oder Wahrheit des Verstandes ist diejenige, welche nur nach dem Vorhandensein im Geiste fragt. Genauer lässt sich die empirische Wahrheit noch bestimmen als Uebereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen oder als Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren [1]). In der Regel setzen wir, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empirischen Wahrheit voraus, ohne uns auf die objektive Begründung der transcendentalen Wahrheit einzulassen [2]). Transcendentale Wahrheit hat unsere Erkenntnis oder hat sie nicht, ohne dass wir selbst etwas dafür oder dawider thun können. Nur die empirische Wahrheit der Reflexion können wir uns selbst verschaffen. Von ihr kann also auch eigentlich allein bei der wissenschaftlichen Begründung unserer Erkenntnis die Rede sein [3]).

C. A priori und A posteriori und ihr Verhältnis zur „subjektiven Allgemeingiltigkeit".

Auf dem Boden dieser „empirischen Wahrheit", innerhalb dieser bloss „subjektiven Giltigkeit" bewegen wir uns nach Fries nun auch dann, wenn wir von dem Gegensatz

1) N. Kr. I², 347 ff. Logik 406 ff. Metaph. 438 f.
2) a. a. O. S. 351.
3) N. Kr. I, 351 f.

zwischen der Erkenntnis a priori und derjenigen a posteriori reden. Die Erkenntnis eines Gegenstandes heisst Erfahrungserkenntnis oder Erkenntnis a posteriori, wenn ich ihn nur erkenne, nachdem er mir in der Vorstellung gegeben worden ist, a priori, wenn ich ihn erkenne, ehe er mir gegeben ist. Die letzteren sind reine Erkenntnisse a priori, wenn wir ihre Wahrheit einsehen, ohne uns irgend auf Beobachtung von Gegenständen zu berufen, unreine a priori, wenn wir uns dabei doch noch mittelbar auf Sinnesanschauungen stützen [1]). Zu den reinen Erkenntnissen a priori gehören die allgemeinen und notwendigen mathematischen und philosophischen Gesetze, welche jeder notwendigen Erkenntnis zu Grunde liegen. Sie kommen jeder Vernunft wie der andern zu und sind das Dauernde, Beharrliche, sich gleich bleibende in der Thätigkeit unserer Vernunft, d. h. sie sind apodiktisch oder subjektiv allgemeingiltig. Dieser apodiktischen Giltigkeit des Apriorischen steht entgegen die nur assertorische Giltigkeit des Aposteriorischen, d. h. die Giltigkeit dessen, was nur der einzelne weiss, und dessen Erkenntnis nur zu gewissen einzelnen Lebenszuständen gehört [2]). Beides aber sind nur Stufen der subjektiven Giltigkeit.

Wir sehen, Fries bemüht sich, die Kantischen Merkmale des Apriori, Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit dem Begriff der nur subjektiven Giltigkeit zu verbinden. Er verlegt dieselben in die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft und von hier aus sollen sie ihre Apodikticität der Erfahrungserkenntnis mitteilen. Die Denknotwendigkeit selbst ist durchaus unabhängig von dem Wege, auf welchem sie festgestellt wird, von der Reflexion. Sie ist das Eigentum der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Vernunft. Von dem Vorwurf, welcher Fries gemacht wurde, dass in seiner anthropologischen Vernunftkritik für die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens kein Raum sei, wird daher seine Lehre von der Vernunft nicht getroffen, da er gerade diese Merkmale der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft zuschreibt.

1) Logik 323 f.
2) N. Kr. I, 303.

Eine andere Frage ist, ob diese Theorie auf dem Boden der nur subjektiven Giltigkeit sich halten lässt, ob jener Begriff der „subjektiven Allgemeingiltigkeit", der in Fries' Philosophie grundlegende Bedeutung hat, nicht an einem innern Widerspruch leidet. Nach Fries ist es uns nicht möglich, die transcendentale Wahrheit, die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande durch unsere Untersuchung festzustellen. Wir können nicht aus unserer Erkenntnis gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns nur Gegenstand einer Erkenntnis und jede Vergleichung ist nur subjektive Vergleichung unserer Erkenntnisthätigkeiten. Wir können nicht aus den Schranken unseres Wesens gleichsam in das Objekt überspringen; wir können genau genommen nicht sagen: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiss, dass die Sonne am Himmel steht[1]).

Zunächst weiss es aber doch nur meine eigene Vernunft. Welche Bürgschaft habe ich von diesem rein subjektiven Standpunkte aus, dass ich nicht irre, dass das, was ich erkenne, allgemein giltig ist. Wie komme ich aus dieser Subjektivität heraus? Ist es nicht eine unbegründete, völlig dogmatistische Voraussetzung, dass was Ich in meinem Bewusstsein und meiner Vernunft betrachte, vom menschlichen Bewusstsein und menschlicher Vernunft überhaupt gelte?[2])

Solche und ähnliche Einwände werden dieser rein subjektiven Begründung der Erkenntnisse gegenüber stets wiederkehren. Fries selbst fühlt es, dass seinem subjektiven Resultat die gewöhnlichen Ansprüche des Bewusstseins gerade zuwider sind und giebt der stets wiederkehrenden Forderung der objektiven Begründung den zutreffenden Ausdruck: „Wenn ich jemand nur zeige: wir Menschen müssen das einmal immer so und so vorstellen, wir können es anders nicht denken, so bleibt ihm immer noch die Hauptsache zurück: ist es denn aber auch wirklich so, wie wir es denken und vorstellen"[3]).

---

1) N. Kr. I², 343.
2) Ulrici a. a. O. S. 390.
3) N. Kr. I², 353.

Finden sich nun in Fries' Philosophie keine Ansätze zu einer solchen objektiven Begründung? und wenn nicht, oder wenn die versuchte objektive Begründung selbst wieder subjektiver Art sein sollte: muss zugegeben werden, dass die Friesische Fortbildung des Kant'schen Systems unfähig ist, die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit unserer Erkenntnis sicherzustellen?

Hier muss die Entscheidung für unser Problem liegen.

D. Der Begriff der „objektiven Giltigkeit".

In der That giebt es auch für Fries eine „objektive Giltigkeit", wie schon sein Begriff, der auf die Uebereinstimmung mit dem Gegenstand bezüglichen „transcendentalen Wahrheit" vermuten lässt".

Er knüpft seine Ausführungen über den Begriff der objektiven Giltigkeit an eine Kritik Kants[1]) an. Fries erkennt an, dass Kant den Begriff der objektiven Giltigkeit in der Bestimmung des Gegenstandes in einer notwendigen Erkenntnis gefunden habe, tadelt aber, dass Kant die Objektivität der Sinnesanschauung von einem Kausalverhältnis des Gegenstandes als des afficierenden zur Empfindung ableite[2]). Objektive Giltigkeit sei nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unseres Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liege unmittelbar bei jeder Erkenntnisthätigkeit. Wir dürfen aber, meint Fries, wenn nach objektiver Giltigkeit gefragt wird, damit weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen vergleichen — diese gebrochenen Bestandteile der Beobachtung durch inneren Sinn und Re-

---

1) N. Kr. II², 97 ff. I², 354.

2) Fries giebt zwar selten eigentliche Citate aus Kant; es lässt sich aber nachweisen, dass er die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" benützte (vergl. N. Kr. II, 66 mit Kr. d. r. V. 660; N. Kr. I², 354 mit Kr. d. r. V. 109; Metaphysik 451 mit Kr. d. r. V. 689, wo die Paralogismen nach der zweiten Auflage citiert werden). Dieser Umstand, insbesondere der Einfluss der „Widerlegung des Idealismus" war es wohl, der ihn veranlasste, in dieser Frage der objektiven Giltigkeit sich weiter von Kant entfernt zu glauben, als er thatsächlich war.

flexion unterscheiden sich vielmehr nur nach subjektiven Verhältnissen — sondern wir müssen einzig das vollständig Ganze unserer Erkenntnis, so wie es unmittelbar in der Vernunft ist, dem Gegenstand gegenüberstellen. Die innere Einheit des Ganzen unserer Erkenntnis aber ist die transcendentale Apperzeption. Die objektive Giltigkeit gehört also durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transcendentalen Apperzeption. Wir müssen uns nach Fries erst durch alle Bruchstücke des Empfindens, Phantasierens, Dichtens und Denkens durchgefunden haben, um die innere Einheit unseres Erkennens verstehen zu lernen; nur diese aber macht eigentlich unsere Erkenntnis selbst, nur sie hat das Objekt[1]). Nur in diesem Ganzen der transcendentalen Apperzeption erfassen wir also die „transcendentale Wahrheit", welche bei Fries identisch ist mit der „objektiven Giltigkeit" [2]).

Diese Ueberzeugung von der „transcendentalen Wahrheit" ist nun aber selbst nicht mehr Sache der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern eines spekulativen Glaubens oder reinen Vernunftglaubens. Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein spekulativer Glaube an das Sein ihrer Gegenstände an sich und die transcendentale Wahrheit ihrer Erkenntnis und dieser spekulative Glaube ist das erste Vorausgesetzte jeder vernünftigen Erkenntnis, welches ihr mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit unmittelbar zukommt[3]). Diese Ueberzeugungsweise des Glaubens hat aber den ganz gleichen Grad notwendiger Gewissheit wie diejenige des Wissens[4]).

Kehren wir nun, nachdem wir uns überzeugt haben, dass und wie auch Fries von einer „objektiven Giltigkeit" der Erkenntnis redet, zu unserer ursprünglichen Frage zurück, so tritt sie uns jetzt in folgender Fassung entgegen: Ist es

1) N. K. II², 100.
2) N. Kr. II², 298.
3) N. Kr. II², 206. 95.
4) N. Kr. II², 96. Ueber das Verhältnis des Glaubens zum Wahrheitsgefühl vgl. Metaph. 74 ff.

mit Hilfe dieses Begriffes der objektiven Giltigkeit möglich, über den Kreis der blossen Subjektivität hinaus zu gelangen?

Wir können zunächst feststellen, dass jener Begriff der objektiven Giltigkeit uns mindestens über die blosse Giltigkeit für das Einzelsubjekt hinausführt. Was meiner eigenen Vernunft als unmittelbare und notwendige Erkenntnis eigen ist, muss Giltigkeit haben für jedermann, dessen Vernunft organisiert ist, wie die meinige. Ebenso darf ich den Glauben, der in der unmittelbaren Erkenntnis meiner Vernunft liegt, auch in der Vernunft anderer voraussetzen [1]). Wir gelangen auf diesem Wege zu dem was Fries „subjektiv allgemeingiltig" (oder apodiktisch) nennt. Und wir kommen auch — wenigstens innerhalb der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis — über diese subjektive Allgemeingiltigkeit nicht hinaus. Abgesehen von der nur im Glauben zu erfassenden Beziehung auf das Sein der Gegenstände an sich sind objektive Giltigkeit und subjektive Allgemeingiltigkeit nach Fries' eigener Aeusserung Wechselbegriffe [2]). Indem das Einzelbewusstsein ausgestattet mit der allen Vernunftwesen gemeinsamen Einheit und Notwendigkeit, sich vermittelst der vollendeten Selbstbeobachtung zum „Bewusstsein überhaupt" [3]) erhebt, erscheint ihm die Wahrheit.

E. Die objektive Giltigkeit der Erkenntnisse a priori in ihrem Verhältnis zur psychologischen und zur transcendentalen Methode.

Sind nun mit dieser „subjektiven Allgemeingiltigkeit" die Forderungen wirklch erfüllt, welche im Begriff der „objektiven Giltigkeit" enthalten sind? Wir sehen hier von äusseren Objekten, auch von dem Streit um

---

1) Vergl. N. Kr. I², 303; II, 204.

2) N. Kr. I², 302.

3) N. Kr. I², 298 f. Mit diesem Gedankengang berührt sich die Theorie von W. Schuppe, der den Normcharakter der Logik auf „das Bewusstsein überhaupt" gründet und diese Ansicht neuerdings gegen Husserls „Logische Untersuchungen" eingehend verteidigt, vergl. Archiv für system. Philos. VII, 1 ff., 1901.

das „Ding an sich" ab. Das Objekt, um dessen Giltigkeit es sich in unserem Problem handelt, sind die „reinen Erkenntnisse a priori".

Wir können zunächst feststellen, dass auch Kants Begriff der „objektiven Giltigkeit" der Kategorien nicht weiter — um es kurz auszudrücken — in das Objekt hineinreicht. Die objektive Giltigkeit der Kategorien beruht nach Kant darauf, dass durch sie allein Erfahrung möglich ist. Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind nach Kant eben darum notwendig oder objektiv giltig. Da aber keine Erfahrungserkenntnis möglich ist, ohne die das Mannigfaltige der Erscheinungen zusammenfassende Einheit der transcendentalen Apperzeption, so bildet diese die Grundlage aller objektiven Giltigkeit der Kategorien [1]). Objektive Giltigkeit und notwendige Allgemeingiltigkeit sind Wechselbegriffe [2]).

Abgesehen von dem nicht glücklich gewählten Ausdruck „subjektive Allgemeingiltigkeit" bei Fries stimmen also die Begriffe der objektiven Giltigkeit bei Kant und Fries in der Hauptsache überein. Dagegen ist die Art ihrer Ableitung und Begründung eine verschiedene. Wir stossen hier wieder auf den Gegensatz der transcendentalen und der psychologischen oder „anthropologischen" Methode, von welchem wir ausgingen. Unsere methodologische Untersuchung hat ergeben, dass Kant sich bewusst ist, in der Ableitung der Kategorien eine eigentümliche, die transcendentale Methode anzuwenden, dass aber seine Beweisführung ihren Grundzügen nach thatsächlich psychologischer Natur ist, wie Fries behauptet. J e t z t handelt es sich um die Beziehung dieser transcendentalen Methode zur objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien. Ihre Eigentümlichkeit besteht nach Kant darin, dass sie sich nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Indem sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung

1) Kr. d. r. V. S. 110. 121.
2) Prolegomena III, 59.

selbst untersucht, liefert sie die Grundlage für die objektive Giltigkeit aller Erfahrungswissenschaft. Die Kritik der Vernunft unterscheidet sich daher als „besondere Wissenschaft“ von allen anderen Wissenschaften, da sie alle Erfahrung und alle Wissenschaft von der Erfahrung erst möglich macht.

Aber gerade hier kann der oft wiederholte Vorwurf des Zirkels im Beweise mit Erfolg einsetzen. den auch Fries gegen Kant erhebt [1]), dass er nämlich, um die Grundsätze des Verstandes zu beweisen, ihre Wahrheit immer schon voraussetzen müsse. Fries hat von seinem Standpunkt aus Recht, wenn er Kant tadelt, dass er einen transcendentalen Beweis der Erkenntnisprinzipien versuchen wolle. Denn wird die Giltigkeit der Grundsätze des Verstandes von einem Beweise abhängig gemacht, so muss ihre Giltigkeit zum Zwecke dieses Beweisverfahrens, bei welchem sie selbst zur Anwendung kommen, bereits vorausgesetzt werden. Ausserdem ist für eine solche Kritik der Vernunft vor ihrer Anwendung neben anderen Voraussetzungen, wie derjenigen der Erfahrung als „Urthatsache [2])“ und der Richtigkeit gewisser psychologischer Begriffe die vorausgehende Annahme unerlässlich, dass andere dieselbe Vernunftorganisation besitzen, wie er der Untersuchende selbst. Da er unmittelbar nur seine eigene Vernunft kennt und bei seiner Beweisführung auf die Vernunftorganisation anderer rechnen muss, lässt sich jene Voraussetzung nicht umgehen [3]).

Diesen Einwänden entgeht nur eine Erkenntniskritik, welche, wie dies bei Fries geschieht, von der Thatsache der Erkenntnis selbst ausgeht, um sie nach den

1) N. Kr. I², 27.

2) Kr. d. r. V. S. 648 ff. Vergl. Kuno Fischer, Kritik der kantischen Philosophie 1883, S. 9. G. Vaihinger, Kommentar I, 178 ff.

3) Die Spuren dieser Voraussetzung sind auch bei Kant wahrnehmbar, vgl. z. B. Kr. d. r. V. S. 655 f., 88 „wenigstens des menschlichen Verstandes“; 86. Vgl. auch Windelband, Präludien: „Wer sie [die kritische Methode] handhabt, muss voraussetzen, dass sowohl er selbst, als auch derjenige, an welchen er sich mit seiner Untersuchung wendet, das normale Bewusstsein wenigstens in einem gewissen Umfange besitze.“ S. 271.

allgemeinen Grundsätzen des wissenschaftlichen Verfahrens zu bearbeiten[1]).

Da das Erkennen als Vorgang in das Gebiet der Psychologie fällt, so wird sich diese Bearbeitung in erster Linie der Methode der Psychologie bedienen. Es ist jedoch denkbar, dass diese Psychologie des Erkennens über sich selbst hinausführt, indem sie in der Analyse des Bewusstseins der Aussenwelt zu einer Erörterung des Gegenstandes der Erkenntnis genötigt würde, sofern er verschieden ist von den Bewusstseinsvorgängen[2]). Da nun die damit zusammenhängende Frage der Existenz des „Dinges an sich“ nicht dadurch im Voraus entschieden werden darf, dass das ganze Gebiet der Erkenntnistheorie auf Psychologie eingeschränkt und so die Frage der „transcendentalen Wahrheit“ im Voraus verneint wird, so empfiehlt es sich, der Erkenntnistheorie ihre besondere Stelle im System der Philosophie anzuweisen und bei der Friesischen Einordnung der Erkenntniskritik in die „philosophische Anthropologie“ nicht stehen zu bleiben.

Die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnisprinzipien lässt sich allerdings auf diesem Wege einer wissenschaftlichen Analyse der Thatsache der Erkenntnis

---

1) Auch die Versuche der von Eucken ausgehenden Schule (auf die hier nicht näher eingegangen werden kann s. o. S. 18f.), die transcendentale Methode durch den Gesichtspunkt der „kulturhistorischen Erfahrung“ zu erweitern und zu vertiefen (H. Leser) oder durch eine Transcendentalphilosophie und Transcendentalpsychologie einigende „noologische“ Methode (M. F. Scheler) zu ersetzen, bringen keine befriedigende Lösung. Wenn der Geistesbegriff aus der jedesmaligen Kulturwelt zu gewinnen ist und deshalb nicht bloss nach seinen individuellen Lebensformen, sondern nach seinen Prinzipien im Lauf der Geschichte wechselt, so vermag auch die geschickte Verteidigung, welche diese „noologische“ Methode gefunden hat, das Bedenken nicht zu beseitigen, dass die Kriterien der Allgemeinheit und Notwendigkeit, deren jede Untersuchung schon bei ihrem Beginn bedarf, auf diesem Wege einer Begründung aus der jedesmaligen geschichtlich bestimmten „Arbeitswelt“ verloren gehen.

2) Vgl. G. Uphues, Psychologie des Erkennens, 1893.

nicht erst begründen. Sie muss, wie wir gesehen haben, nicht bloss beim Beginn einer so gearteten, sondern jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung bereits vorausgesetzt werden. Ihre Sicherstellung gegenüber jeder skeptischen Anfechtung ist auf theoretisch-wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht möglich, da die Welt der Wirklichkeit uns stets nur Einzelnes und Bedingtes zeigt. Die Anerkennung der objektiven Giltigkeit der Grundgesetze unseres Erkennens beruht zuletzt auf Gefühls- und Willensmotiven, auf der Glaubensüberzeugung, dass, wie Lotze sagt, „Sinn in der Welt ist".

Litteratur.

Abhandlungen der Fries'schen Schule von Schleiden, Apelt, Schlömilch und Schmid. 1847 ff.

Beneke, F. E., Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft. 1820.

Cohen, H., Kants Theorie der Erfahrung. II. Aufl. 1885.

Fischer, Kuno, Die beiden kantischen Schulen in Jena, Rede zum Antritt des Prorektorats den 1. Februar 1862.
— — Kritik der kantischen Philosophie. 1883.
— — Geschichte der neuern Philosophie. 4. Aufl. 1898 und 99.

Fries, Jakob Friedrich, Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805.
— — Neue Kritik der Vernunft. 3 Thle. Heidelberg 1807.
— — System der Logik. Heidelberg 1811.
— — Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F. H. Jakobi gegen F. W. J. Schelling. Heidelberg 1812.
— — Handbuch der psychischen Anthropologie. Jena 1820 u. 21. 2 Bände.
— — Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Heidelberg 1822.
— — System der Metaphysik. 1824.
— — Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2. Aufl. 1828–31 [1]) (citiert N. Kr. I^2, II^2, III^2).

Grapengiesser, J. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. 1882.

Hegler, A., Die Psychologie in Kants Ethik. 1891.

---

1) Aenderungen — jedoch nicht prinzipieller Art — gegenüber der 1. Auflage finden sich hauptsächlich im II. Bd. Die Einleitung zur „Kritik der erkennenden Vernunft“ (I^1, 1 ff.) ist fast ganz in das System der Metaphysik übergegangen und an deren Stelle ein über Zweck und Einteilung des Werkes orientierender Abschnitt eingefügt (I^2, 45 ff.). Neues ist besonders über die Theorie des Wahrheitsgefühls hinzugekommen I^2, 411 ff. Vgl. oben S. 38.

Henke, E. L. Th., Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt 1867.

Herbart, Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein.

Kant, Sämtliche Werke. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert (mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft, welche nach der Ausgabe von Kehrbach citiert ist).

Leser, H., Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants und ihr Verhältnis zur Methode von Fries. 1900.

— — Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt. 1901.

Liebmann, O., Kant und die Epigonen. 1865.

Meyer, Jürgen Bona, Kants Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. 1869.

— — Kants Psychologie. 1870.

Scheler, M. F., Die transcendentale und die psychologische Methode. 1900.

Schopenhauer, Sämtliche Werke, Ausg. v. Grisebach.

— — Handschriftlicher Nachlass, „ „ „

Schuppe, W., Zum Psychologismus und zum Normalcharakter der Logik (Archiv für systemat. Philos. 1901, S. 1 ff.).

Strasosky, H., J. F. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. 1891.

Stumpf, D., Psychologie und Erkenntnistheorie. Abhandl. der philos.-histor. Kl. der Kgl. Bayr. Akad. der Wiss. XIX. Band. S. 465—516.

Ulrici, H., Das Grundprinzip der Philosophie. 1845.

Uphues, G. K., Psychologie des Erkennens. 1893.

Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 2 Bände.

v. Wangenheim, F., Verteidigung Kants gegen Fries. 1876.

Windelband, W., Präludien 1884 „Kritische oder genetische Methode"?